This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

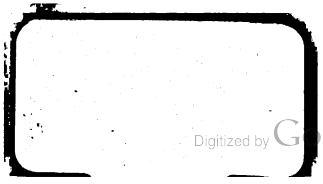
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08188157 9


Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Yoga-Philosophie

nach dem

Râjamârtaṇḍa

dargestellt

von

Paul Markus.

Leipziger Doktordissertation.

Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer).
1886.

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
431746
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1908

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Digitized by Google

Wenn wir im Folgenden eine Darstellung des Yogasystems unternehmen, so wird es der Europäer gerechtfertigt finden, daß das Interesse, mit welchem wir an den Gegenstand herangetreten sind, durchaus nur ein philosophisches, kein asketisch-mystisches ist. Darum bleiben alle jene überreich wuchernden Auswüchse dieser Lehre, welche entweder nur Anleitung zur Praxis des Yoga als System von auf die Erlösung berechneten Übungen geben oder sich über die Deutung und die Consequenzen dieser Übungen in zum Teil sehr unklare Phantasien verlieren, als solche unberücksichtigt. Im Übrigen ist das Ziel das von Deussen präcisirte: in den Grenzen und nach der Auffassung eines einzigen Textes die Philosophie bis in ihre feinsten Verzweigungen zu verfolgen und mit möglichster Vollständigkeit und in einem abgerundeten Bild dem abendländischen Verständnis näher zu führen. Und zwar ist zu Grunde gelegt das dem König Bhoja von Dhârâ zugeschriebene Râjamârtaṇḍa, welches sich wegen seiner fast durchgängigen Klarheit, seiner Nüchternheit, seiner inneren Einstimmigkeit und seiner gewandten Dialektik ganz besonders empfiehlt. Die Anordnung des Stoffes ist wenigstens für die Verhältnisse nicht ungeschickt; leider haben wir eben nur einen Commentar vor uns und zwar zu einer Lehrspruchsammlung, die schlecht genug disponirt und wie es scheint, gar nicht aus einem Guß, sondern selbst erst wieder aus mehreren einzelnen Stücken zusammengeschweißt ist. Es ist natürlich, daß sich von den Eigentümlichkeiten unsrer Quelle die Spuren auch auf die gegenwärtige Arbeit übertragen mußten. Damit entschuldigt sich Manches was hier in Ausführung oder

Digitized by Google

Verteilung des Materials befremdlich erscheinen möchte. Ideen, die uns geläufig sind, sind dem Inder fremd und werden daher sehr eingehend behandelt, während ihm andere, die uns neu und überraschend vorkommen, ganz in Fleisch und Blut übergegangen sind und kaum mehr als flüchtig erwähnt werden. Daher wird die Ausgiebigkeit und Glattheit unsrer Behandlung nicht immer im geraden Verhältnis zu der Wichtigkeit der Probleme stehen. Hinsichtlich der Gruppirung wird man bemerken, daß dasjenige, was das Râjamârtaṇḍa zu einer zusammenhängenden Entwickelung vereinigt, auch bei uns möglichst unberührt wiederkehrt. Die indische Dialektik, gewöhnt an einen Lehrspruch anzuknüpfen und das darin bestimmt formulirte Dogma rund und bündig zu erledigen, entwickelt oft ganz reizende, in sich vollendete Miniaturbilder, die als solche auch wiedergegeben zu werden verdienen. Ganz besonders charakteristisch ist dabei, daß die Speculation selbst noch gegen das Ende des Werkes hin, wo sie sehr wohl auf den bereits gewonnenen Resultaten weiter bauen könnte, doch die Tendenz hat, in jedem einzelnen Falle wieder möglichst von vorn anzufangen, jeden Beweis möglichst unabhängig zu führen. Für die Verknüpfung dieser Einzelausführungen zu geordneten Reihen wie überhaupt für die Gesamtanlage unsrer Darstellung bot unser Text allerdings keine directen Handhaben; hier mußte nach freieren Prinzipien verfahren werden, und wir hoffen, dies ist im Geiste des Systems geschehen.

Eine wertvolle Unterstützung verdanken wir, nächst dem Petersburger Wörterbuch, der englischen Übersetzung des Râjamârtaṇḍa, welche Râjendralâla Mitra in der Bibliotheca Indica mit dem Text zusammen veröffentlicht hat (Calcutta 1883). Die Citate beziehen sich auf R.-M.'s Sanskrittext (Buch, Lehrspruch, Zeile des Commentars vom Lehrspruch an gerechnet; ^{e} = Einleitung).

I. Von Gott und den Voraussetzungen des Weltseins.

1. Nach der Yogalehre bestehen von Ewigkeit zu Ewigkeit drei Faktoren des Weltseins: eine Welt des Stofflichen, eine Welt der Seelen, und ein einiger Gott. Diese drei sind als uranfänglich

Digitized by Google

völlig discret zu denken, sowie sie einst, wenn diese Welt der Erfahrung ihre Bestimmung erfüllt und damit ihr Ende erreicht haben wird, zu gleicher Isolirtheit zurückkehren werden. Durch diese Dreiheit der Voraussetzungen unterscheidet sich das gegenwärtige System von dem Sânkhyasystem, das unter allen indischen Philosophien mit ihm am verwandtesten ist. Letzteres erkennt keine Gottheit an, geht wenigstens von der Thatsache aus, daß sich das Dasein einer Gottheit nicht beweisen lasse (Kapila Sânkhya Pravacana 1, 92) und versucht die Erklärung des Welträtsels ohne Zuhülfenahme dieser Hypothese. Übrigens entspricht die Verschiedenheit der beiden fertigen Systeme durchaus nicht den Erwartungen, die man nach der Verschiedenheit der Prinzipien darüber haben könnte. Vielmehr herrscht in den wesentlichsten Stücken vollkommene Übereinstimmung. Die Gottesidee im Yoga erscheint beinahe als etwas Fremdartiges, Überflüssiges, sei es daß sie dem immer mächtiger werdenden Einfluß der atheistischen Dogmen allmählich erlag und so zu ihrer ziemlich bedeutungslosen Stellung herabgedrückt wurde, oder daß sie erst später in den bereits consolidirten Sânkhya hineingetragen wurde, ohne sich demselben organisch assimiliren zu können. So findet man denn häufig Sânkhya-Yoga als zusammengehörige Begriffe genannt. Ja der Yoga wird sogar direkt als Sânkhya bezeichnet und von dem atheistischen Sânkhya (nirîçvara sânkhya) nur da wo es nötig ist ausdrücklich als theistischer Sânkhya (seçvara s.) unterschieden.

2. Wir fassen zuerst die Gottheit ins Auge. Sie heißt îçvara (1, 24), d. h. der Herr, der Herrscher und führt den Ehrentitel bhagavant (1, 25[1] u. ö.), d. h. der Hehre, der Selige. Die eigentliche heilige Bezeichnung Gottes ist aber die geheimnisreiche Silbe om, welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens und Wirkens in sich beschließt und sie demjenigen offenbart, der dies om in richtiger Weise, durch Murmeln und durch Versenkung in seinen Sinn, seinem äußeren Ohr wie seinem innersten Herzen zum Bewußtsein bringt (1, 27. 28). Es ist ein persönlicher Gott. Er wird beschrieben als eine ganz besondere Seele, welche un-

Digitized by Google

berührt bleibt von allen Ursachen und Prozessen, die dies Weltsein bedingen und ihm Vorschub leisten, also unberührt auch von dem ganzen Elend des Weltseins, dem alle anderen Seelen verfallen sind (1, 24[1]). Selbst der Schein einer solchen Berührung ist ausgeschlossen. Eine direkte Afficirung durch diese leidvollen Verhältnisse findet ja allerdings im strengen Sinn auch bei den übrigen Seelen nicht statt, die eigentliche Sphäre dafür ist vielmehr das geistige Organ, mit dem sie während der Dauer ihres Weltseins verbunden sind; aber sie sind dabei doch ähnlich interessirt, wie ein König bei dem Sieg oder der Niederlage seiner Armee. Bei Gott dagegen ist auch diese leise Spur nicht da (1, 24[6]). Und wenn die Seele durch die geeigneten Mittel schließlich von allem Leid Erlösung finden kann, so eignet ihm die Erlöstheit, die Absolutheit und deren Seligkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: die erlösten Seelen sind ihm nicht ebenbürtig (1, 24[18. 4]). Als den positiven Inhalt dieser Seligkeit darf man wohl den unvergleichlichen Reichtum der göttlichen Weisheit bezeichnen (1, 24[11. 25]). Man muß sich erinnern, daß den Maßstab der Glückseligkeit nach indischen Begriffen das Maß der Erkenntnis bildet. In Gott ist die Weisheit unübertrefflich, allüberragend; was sonst nur Keim, d. h. mehr oder minder unentwickelt oder kümmerlich auftritt, das ist bei ihm gleichsam zur schönsten und reichsten Blüte entfaltet (1, 25).

3. Der Weisheit entspricht die Macht Gottes. Sein Wille genügt Welten zu schaffen, sein Wunsch, die ganze Welt zu erlösen (1, 24[6. 14]). Bereits sein Name weist nach der Etymologie, die unser Text für richtig findet, auf seine Herrschernatur, seine Allmacht hin (1, 24[6]). Endlich ist Gott ewig und unveränderlich. Hierauf deutete Vieles schon in § 2 hin. Überdies kann es als ein fundamentaler Grundsatz unseres Systems, wie der indischen Philosophie überhaupt, angesehen werden, daß etwas wirklich Wesenhaftes weder geworden sein noch je vergehen kann (vgl. 4, 12[1]. 4, 33[8]). Aber es wird uns auch noch ausdrücklich versichert, daß er zeitlich durchaus unbegrenzt ist (1, 26[2]). Und während Brahmā und andere Erstlinge des Weltseins, das als

Digitized by Google

was wir sie kennen, Schöpfer des Himmels und der Erde, erst zu einer bestimmten Zeit geworden sind, so ist Gott von je zu je unwandelbar derselbe (1, 26[1]).

4. Gott ist ein einiger. Gäbe es eine Vielheit von Göttern, so müßte eine von zwei Möglichkeiten stattfinden. Entweder wären sie sämtlich als gleich-vorzüglich zu denken; dann aber würden bei sonstiger Übereinstimmung doch mindestens ihre Wünsche und Ziele auseinandergehen — fehlte auch diese Verschiedenheit, so wären sie eben congruent, Vielfache derselben Identität und ihre Pluralität wäre so gut wie wesenlos —; wenn sich aber ihre Bestrebungen kreuzen, so wäre das einheitliche, harmonische Resultat, welches in Gestalt der gegenwärtigen Welt vorliegt, undenkbar. Oder man müßte einen Rangunterschied zwischen den einzelnen Gottheiten annehmen, und dann wäre Gott, nämlich der schlechthinnige Gott, der höchste von ihnen allen (1, 24[20]).

5. Ein Gott muß wirklich existiren. Dies glaubt das Râjamârtaṇḍa folgendermaßen beweisen zu sollen: Die endlichen Werte „klein" und „groß" haben erweislich letzte Grenzwerte: jenes im Atom, dieses im unendlichen Raum. Hier die ausgeprägte, vollendete Entwickelung dessen, wovon wir gewöhnlich nur die Keime, die Anfänge wahrnehmen. Entsprechende — graduelle und quantitative — Unterschiede treten uns nun auch beim Denken entgegen, z. B. in der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Zukünftigen. Auch hier muß es ein Non plus ultra geben und dieses wird repräsentirt durch Gott. Mehr als allgemeine Aussagen kann ein solches Beweisverfahren durch Analogieschluß nicht liefern. Spezielleres — so heißt es — muß man aus der heiligen Schrift lernen (1, 25[1] ff.). Woraus freilich diese ihre Weisheit schöpft, ob sie Gottes unmittelbare Selbstoffenbarung ist, wird aus dem Râjamârtaṇḍa nicht deutlich. Udayana, ein Lehrer der Nyâya-Philosophie, bezeichnet das Letztere als Dogma der Yogaschule (Kusumânjali ed. Cowell 3[2]). Damit steht die Autorität, welche der heiligen Überlieferung in beiden Sânkhyas zuerkannt wird, in vollkommenem Einklang (1, 15. 27. 49; vgl. auch Veda Vyâsa's Pâtanjala Bhâshya zu 1, 7 am Ende). Dagegen ist es

Digitized by Google

gewagt, den Ausdruck „guru", d. i. Lehrer und Meister „Unterweiser" des Brahmâ u. s. w. in diesem Sinne zu deuten (1, 26[1]).

6. Es ist eine eigentümliche Anschauung, daß dieser Gott nur eine besondere Seele (1, 24) sei und sich von den übrigen Seelen nicht essentiell, sondern nur graduell unterscheide. Er ist im Grunde nur eine Seele unter Seelen. Doch ist allerdings das Verhältnis auch nicht ein solches, daß man von einem primus inter pares sprechen könnte. Er übertrifft alle andern Seelen zusammen so unendlich an Weisheit, wie der weite Weltraum an Größe irgend ein endliches Gebilde; er ist ihnen allen an Macht so sehr überlegen, daß sie alle durch seinen Willen in den Strudel des Weltseins gerissen wurden, auf seinen Wink aber alle augenblicklich erlöst werden könnten (1, 24[13. 6]). Also thut diese Bestimmtheit seines Wesens seiner Bedeutung keinen Eintrag.

7. Gott ist ein wirkender. Aus welchen Motiven? In sich selbst trägt er keines (1, 25[9]). In der That wäre nach dem Bisherigen schwer zu sagen, welches Ziel weiteren Strebens es für dies Wesen geben könnte, welches selig, sein selbst genug über Natur und Geister erhaben ist. Ein Zuwachs an Vollkommenheit oder Seligkeit müßte für dasselbe belanglos sein wie ein Tropfen, der in den Ocean fällt. Allein es kommt ein neues Moment und ein zureichender Beweggrund hinzu mit der Gütigkeit und Barmherzigkeit Gottes, die ihn alles Leid mitfühlen läßt (1, 25[10]). Wenn man ihn anfleht, sich ihm ganz ergibt und alle Sorge auf ihn wirft (1, 23[2]), dann räumt der gnädige Gott alle Hindernisse aus dem Wege und führt den Frommen zu den Gnadenmitteln, d. h. zur Erlösung (2, 45[2]). Seine Gütigkeit leitet ihn, wenn er Welten entstehen und vergehen läßt (1, 25[9–11]. 24[14]). Sein Ziel ist alle die in den Banden des Weltseins, der Seelenwanderung befangen sind, von ihren Qualen zu erlösen, alle ohne Ausnahme (1, 25[11]).

8. Die Bethätigung dieser Barmherzigkeit setzt aber, wenigstens wie sie uns geschildert wird, bereits das Vorhandensein einer Welt von der Art der unsrigen voraus, einer Welt mit allem Elend, das die Seele in der Gefangenschaft des Stoffes erfahren

Digitized by Google

kann. Andererseits ist die göttliche Allmacht durchaus prärogativer Natur; der Machtwille des Herrn ist nicht nur für die erlösende Wiedersonderung, sondern schon für die Vereinigung von Natur und Seele, d. h. für die schmerzvolle, den ganzen Jammer des Daseins bedingende Aneinanderfesselung der beiden, unumgängliches Erfordernis (1, 24[14]. 25[9. 10]). Darin liegt ein unverkennbarer Widerspruch, den aber unsere Quelle einfach ignorirt. Nur die Andeutung zu einer Lösung desselben läßt sich entdecken; und selbst diese Andeutung ist keine direkte, sondern muß, mißlich genug bei einem Problem von solcher Tragweite, selbst erst halb zwischen den Zeilen gelesen werden. Es wäre die Idee, welche sich ungezwungen aus 1, 25[9–11] ergibt, daß auch die Aneinanderkettung von Seelen und Materie ein göttlicher Gnadenakt sei. Das hieße: das Weltsein ist ein Mittel für höhere Beseligungszwecke, ein Mittel so notwendig, daß auch die göttliche Allweisheit seiner nicht entraten kann. Das Object der Beseligung kann natürlich nicht die Materie sein; sie ist im Zustand der Absolutheit eben fühllos: es ist die Seelenwelt. Sind die Seelen aber, als absolute, das reine abstracte Begreifen, so wird ihre Beseligung in nichts anderem bestehen können als in der Vervollkommnung dieses ihres Wesens. Dem würde nicht widersprechen, daß als Voraussetzung und Wesen (2, 24[2]) des Weltseins das Nichtwissen, die irrtümliche Identificirung von Seele und Stoff gilt, während das höchste Ziel der Seele, der Preis um welchen sie der Erlösung teilhaft wird, ihr Fortschritt zur „unterscheidenden Erkenntnis", d. h. zu dem klaren Bewußtsein ist, daß die Natur selbst in ihrer sublimsten Erscheinungsform von der immateriellen Seele, dem reinen Denken doch noch unendlich absticht (3, 35. 2, 25[4]. 2, 26). Aber man muß Bedenken tragen, diesen Combinationen weiter nachzugehen, und wird am richtigsten thun, hier einfach eine Lücke zu constatiren, welche aus der Unfähigkeit der Vermittelung so heterogener Bestandteile notwendig resultiren und um so auffälliger werden mußte, je stiefmütterlicher die theologischen Dogmen überhaupt behandelt wurden.

9. Nun fragt es sich, wie Gott, als Seele, zu wirken vermag. Diese Frage wird in unserer Quelle wiederum äußerst kurz und

Digitized by Google

nicht ganz klar beantwortet. Der Seele im Zustand der Absolutheit wird das Vermögen zu handeln ausdrücklich abgesprochen; dies Vermögen eignet ihr nur während der Incarnation, bedarf also zu seiner Entfaltung ihrer Verbindung mit der Natur. Eine solche Verbindung müßten wir somit auch für Gott vermuten. Dieselbe muß selbstverständlich derart sein, daß sie keine Beeinträchtigung der göttlichen Seligkeit involvirt; sie muß analog oder identisch sein mit jenem Zustand der Seele, welcher der Erlösung voraufgeht, mit welchem, da ein Rückfall ins profane Weltsein nicht mehr möglich ist, die Erlösung als erreicht angesehen werden kann: wo die höchste Erkenntnis gewonnen und damit allem Elend des Daseins die Wurzel abgeschnitten ist. Alsdann ist die stoffliche Fessel der Seele zur größten Feinheit ausgeläutert, sie besteht nur noch in der edelsten aller Essenzen der Materie, dem sattva. Wirklich constatirt das Râjamârtaṇḍa, daß Gott mit diesem sattva verbunden ist (1, 24[13. 17]). Und zwar, da Gott seinem Wesen nach unveränderlich ist, ohne Anfang (ibid.). Seelenwelt und materielle Welt sind Correlativa (4, 22[53]), die sich suchen, auf einander berechnet sind; ihr Zusammenwirken ist ein prästabilirtes, virtuell seit Ewigkeit bestehendes (2, 23). Aber die große Masse der Seelen waren vom Nichtwissen umfangen, ihr Zug zum Stoff war daher ohne Kritik; erst ein schmerzlicher Weltprozeß führt sie allmählich dem Ideal der Verbindung mit dem Stoff und der darauf folgenden Erlösung zu. Anders bei Gott, dieser erleuchteten Seele: hier war die Correlation und die Verbindung von Anfang an von der idealsten Form; sie bestand nur mit dem sattva (1, 24[17]). Und diese Verbindung bildet nun erst den eigentlichen Wesensgrund der wirkenden Gottheit. In ihr findet deren Allmacht, und wie hinzugefügt wird, ihre Weisheit, die Basis (1, 24[10. 11]). — Dies etwa dürfte die Meinung unseres Autors gewesen sein; es ist sehr zu bedauern, daß er dieselbe nicht mit eigenen Worten genügend ausgeführt, sondern unserer Interpretation so unverhältnismäßig viel zu thun übrig gelassen hat.

10. Es ist nicht dieses Ortes und bei der heutigen Lage der Quellenforschung auch noch nicht an der Zeit, diesen Mängeln, sei

Digitized by Google

es unserer Quelle, sei es des Systems überhaupt, weiter nachzugehen. Der Wert dieser unfertigen Gotteslehre erhellt schon so zur Genüge. Wir wenden uns jetzt der Lehre vom Prozeß der Weltentwickelung zu, wie er sich auf den Anstoß des Gott-Schöpfers und vermöge der immanenten Gesetze und Kräfte der beiden übrigen Weltfaktoren zu vollziehen begann; wir werden diesen Prozeß zunächst bis zu dem Punkte verfolgen, wo die gegenwärtige Welt fertig wird, während wir uns die Phänomene innerhalb dieser fertigen Welt für später aufsparen. Und zwar betrachten wir zuerst die Seelen, dann die Natur. Wäre unser System namentlich bezüglich der Anfänge des Seins vollständig durchgebildet, so könnte man zuvor eine genaue Determination verlangen über das Verhältnis, wie die verschiedenen welt-constituirenden Potenzen zusammenwirken. Allein dies bleibt in Dunkel gehüllt. Diese Potenzen selbst werden zwar häufig erwähnt, aber immer einzeln: es sind drei: der Beseligungsratschluß der Gottheit, die ewige Correlation von Seelenwelt und Materie, und das Nichtwissen, das hier also als metaphysische Macht auftritt. Aber das Interesse, welches der Râjamârtaṇḍa wenigstens an den beiden letzteren nimmt, liegt nach anderer, nicht sowohl metaphysischer, als praktisch-ethischer Seite hin. Davon später. Was sich dagegen über ihre Beziehungen zu einander erkennen läßt, ist mit dem in §§ 8 und 9 Ausgeführten bereits erschöpft; höchstens könnte Nichtwissen und jene Correlation inniger zusammengehören, indem — a parte post betrachtet, — eins mit dem andern erlischt.

II. Von der Seele.

11. Die Welt der Seelen besteht im Gegensatz zur Alleinheitslehre des Vedânta als eine Vielheit, mit uranfänglicher und dauernder Individualisirung. Darum muß auch die Erlösung für eine jede Seele besonders stattfinden (2, 22[2]). Die Seelen sind ewig (4, 33[97]. 2, 23[4]), und, was damit in untrennbarem Zusammenhang gedacht wird, unveränderlich, d. h. weder in ihren Äußerungen intermittirend, noch sich unter dem Einfluß der Außen-

Digitized by Google

welt modificirend (2, 20[3]. 4, 17[3]. 4, 21[5]. 4, 33[29. 95] vgl. [81]). Ein Beweis für diese Stetigkeit liegt indirect auch darin, daß ohne dieselbe das wirkliche Stattfinden des Erkenntnisactes in irgend einem entscheidenden Augenblick keine Gewähr haben würde (4, 17; vgl. § 44). Als der unversöhnliche Gegensatz zur Materie sind die Seelen natürlich immateriell (4, 23[15]), entbehren aber damit nicht der Fähigkeit mit der Materie in räumliche und dynamische Beziehung zu treten; ja gerade auf dieser Fähigkeit beruht, wie wir sehen werden, das ganze Denken und Thun des Individuums. Im weiteren Verlauf unserer Ausführungen müssen wir nun aber unterscheiden zwischen der Erscheinungsform, der empirischen oder exoterischen Gestaltung, worin uns die Seele auf der Stufe des Weltseins (samsâradaçâ 4, 33[5] oder vyavahâradaçâ 4, 33[63]) entgegentritt, und zwischen ihrem eigentlichen, ewigen Grundwesen, wie es im Zustand der Absolutheit besteht, ihr also zur Zeit der Präexistenz eignete und auch einst nach vollendetem Erlösungsprozeß wieder zu Teil werden wird (kaivalyâvasthâ 4, 33[4], mokshadaçâ 4, 33[36]).

12. Das Grundwesen der Seele wird an zahlreichen Stellen charakterisirt als Denkartigkeit, Vernunftartigkeit (cidrûpatvam, z. B. 4, 33[59]) oder noch strenger als ausschließliche Vernunftartigkeit (cinmâtrarûpatâ, z. B. 1, 3[1]). Diese ist das einzige, was den Begriff der Seele ausmacht; ohne sie ist die Seele gar nicht denkbar, ist sie wesenlos, ein Nichts (4, 33[83]). Wer überhaupt eine Seele will, der muß ihr diese Vernunftartigkeit zuerkennen (4, 33[84]). Und zwar darf man das nicht so verstehen, als ob das Denken ein Attribut der Seele wäre; einige thun das allerdings (2, 20[2]); aber sie sind im Irrtum. In Wahrheit liegt die Sache so, daß Seele und Denken identisch sind (1, 9[3]). Damit haben wir freilich erst einen Terminus, welcher, um nicht mißverstanden zu werden, eine genaue Bestimmung erfordert. Diese wird denn auch nach drei Richtungen gegeben, in vorwiegend negativer Art. Dies reine, schlechthinnige Denken, so heißt es, ist erstens kein Ichbewußtsein. Denn wenn ein Object mit dem Denken erfaßt wird, so ist der Ausdruck dafür zunächst nur:

Digitized by Google

„dies“; soll der Ausdruck „ich“ sein, so muß als weiteres Moment die Erkenntnis hinzukommen, daß das Erfaßte mit dem eignen inneren Wesen des Subjects identisch ist. Es wären also zu diesem Behufe zwei Thätigkeiten auszuführen, deren Richtung eine direct widerstreitende wäre: sie würden sich verhalten wie Centrifugales und Centripetales. Gleichzeitig können sie nicht beide vollzogen werden (4, 33 15); einen zusammengesetzten Prozeß wird man aber nicht für das Wesen der Seele ausgeben. Hiermit kann man vergleichen, was gegen die Mîmâmsakas geltend gemacht wird, welche die Seele als Subject-Object auffassen, siehe § 18. Zweitens ist auch die Ansicht derer unzutreffend, welche die Vernunftartigkeit der Seele nicht anders als in ihrer näheren Bestimmtheit als Urteilskraft oder Überlegung vorstellbar finden, und darin den richtigen Gegensatz zu der starren, apathischen, d. h. selbst bei vernünftigen Zielen blind und ohne Wahl wirkenden Materie sehen. Denn das Urteilen besteht in der logischen Fixirung und Distinction eines „dies“ oder „so“. Eine solche ist aber unmöglich ohne Ichbewußtsein; ein Urteil ist ja stets etwas Subjectives, und die Idee des Ich concurrirt notwendig wenigstens insoweit, als sie das Tribunal ist, dem das zu beurteilende Object gegenüber zu treten hat (4, 33 100). Damit ist der gegenwärtige Fall auf den ersten reducirt. Endlich ist auch diejenige Anschauung irrig, wonach der Seele beim Denkprozeß irgend welche Spontaneität oder Transitivität, d. h. die Befähigung, die Objecte aus eigener Kraft zu erfassen, zukäme. Hiergegen gelten (4, 33 98) dieselben Gründe, welche § 14 gegen die Thäterartigkeit der Seele aufgeführt werden sollen. Die Seele ist nur ein rein schauendes Wesen (1, 3 drashṭar), ein Intransitivum, ganz receptiver Natur; sie erwartet die Formulirung der Vorstellungen vom Denkorgan und ist in ihrer Function darauf beschränkt, das Formulirte einfach zu verstehen (2, 20).

13. Im Prinzip bleibt nun die Seele die nämliche auch auf der Stufe des Weltseins (2, 25 6). Drum heißen die Jünger der Sânkhya-Yoga die Bekenner der wandellosen, ewiggleichen Brahma, d. h. des Begriffs der absolut stetigen Seele im Gegensatz zum

Digitized by Google

vedântistischen Brahma, das die ganze unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen aus sich entfaltet (4, 33[35]. 4, 22[12]). Dem Augenschein freilich stellt sich die Seele im gewöhnlichen Leben als wesentlich anders dar; da zeigt sie sich verbunden mit den Fähigkeiten des Thuns, des Fühlens und Erfahrung-Sammelns, sowie des Forschens (4, 33[6. 21]). Man hat ein gewisses Recht, die Sache so anzusehen. Denn wäre es nicht so, kann man sagen, so würde das Leben eine zerrissene Folge von Augenblickseindrücken bilden, die durch nichts mit einander verbunden wären: eine Geschichte meines individuellen Seins würde es für mich überhaupt nicht geben. Wenn aber so gar kein Band zwischen den gesonderten Erlebnissen besteht, dann läßt sich auch nicht absehen, woher die Thaten die Kraft schöpfen sollten, ihre Vergeltung herbeizuführen (§ 34 ff.). Reale, factische Ereignisse, bez. Thaten, würden spurlos und nachwirkungslos in das Nichts verdämmern, neue aus dem Nichts entspringen: unerklärlich, gegen alle Gesetze der Causalität, nach welchen der Nexus zwischen Ursache und Folge ein völlig ausnahmeloser ist, nach welchen niemals aus etwas nichts und aus nichts etwas werden kann. Dagegen löst sich alles aufs schönste, wenn wir als das verknüpfende Band die Seele in Verbindung mit jenen drei Fähigkeiten anerkennen (4, 33[4] f.). Dies ist die exoterische, für den gewöhnlichen Bedarf genügende, für manche Fälle sehr bequeme Anschauung, die unser Text, weit entfernt sie absolut zu verwerfen, sogar selbst proclamirt. Freilich, vor dem Forum der wahren Wissenschaft vermag sie nicht zu bestehen. Sie bedarf wichtiger Determinationen. Auf alle Fälle darf sie keine Veränderung der Seele impliciren; eine solche würde ja nach den Grundsätzen des Autors den Begriff der Seele überhaupt zerstören (4, 33[32]). Wie ist die Verbindung jener drei Fähigkeiten mit der Seele zu denken? Auf der Stufe der Absolutheit sind sie weder bei der Seele noch beim Stoff zu bemerken; sie setzen also das Weltsein voraus. Aber auch auf der Stufe des Weltseins sind sie zunächst Rätsel. Sie können unmöglich aus dem Nichts hervorgezaubert sein; denn aus Nichts wird nichts (4, 12[1]). Alles Werdende aber muß präformativ bereits bestanden

Digitized by Google

haben; diese drei werden also ideell bereits in jener prästabilirten Correlation, in welcher Seele und Materie von Ewigkeit standen (4, 22 54), vorhanden gewesen sein; ihre Vorbedingungen werden embryonisch, latent bereits in dem uranfänglichen Zustand der beiden Weltfactoren enthalten zu denken sein, sodaß nur die Dynamis zur Entelechie zu werden brauchte. Vgl. über das Gesetz des Werdens § 32.

14. Das Nähere über den Hergang ist nun in folgendem merkwürdigen Dogma enthalten. Durch ihre Vereinigung mit der Welt des Stoffes wird der Seele die Möglichkeit gegeben, ihren „Schatten", ihr „Spiegelbild", ihren Abglanz auf die feinsten Teile im materiellen Organ des geistigen Lebens zu werfen (4, 33 25. 4, 22 6) und damit das Stoffliche am Individuum gleichsam zu vergeistigen (4, 22 18), wenigstens auf die Dauer des Reflexes eine Fülle von Leben, ja alles das was wir gewöhnlich Leben zu nennen pflegen, darin zu erwecken. Gleichwie sichs in der Nähe des Magneten im Eisen regt, so entwickelt sich in der Nähe und unter dem Einfluß der Seele im sattva (vgl. § 23 ff.) ein Vermögen zu denken. Dies Vermögen hat zwar keine Realität im höchsten Sinne dieses Wortes (4, 22 19); wirkliches, ewiges, selbständiges, stetig waches Denken (nityoditâ cicchakti, 4, 22 10) ist nur die Seele selbst. Es besitzt nur ein zeitweiliges, abhängiges Dasein und heißt darum das erscheinungsfähige Denken (ratio manifestabilis, abhivyangyâ cicchakti, abhivyangya caitanya 4, 22 9. 10). Aber dieser Reflex der Seele spielt nicht nur beim Denken eine große Rolle, — die wir erst später kennen lernen werden, — sondern ferner auch für das Fühlen und die Erfahrung. Alle Bekenner eines unwandelbaren Brahma müssen diesen Reflex auch als dasjenige bezeichnen, was Wonne und Schmerz empfindet (4, 22 5–14. 19). Nicht selten freilich wird dies Vermögen zu empfinden, indem man zwischen den beiden Denkkräften bei ihrer großen Nähe und innigen Verbundenheit nicht mehr deutlich scheidet, der Seele selbst als dem genießenden, fühlenden Subject zugeteilt (4, 22 20). Aber das ist eben nur eine Ungenauigkeit. In diesem Sinne wird ein Wort des Vindhyavâsin

Digitized by Google

angeführt: „Was man das Leiden der Seele heißt, das ist im Grund der Schmerz des sattva“ (4, 22[21] vgl. § 23 ff.). In diesem Reflex der Seele wurzelt aber drittens auch die Kraft des Individuums zu spontanem Thun. Es gibt Leute welche behaupten, jedes Erkennen sei ein Act, und wenn das zu Erfassende das Object sei, so müsse die Seele notwendig das Subject des Actes, also thäterartig sein. Aber das ist nicht richtig. Denn ist das Thäterſein beim Erkennen ein momentanes oder ein constantes? Beides führt zu Ungereimtheiten, und doch ist eins von beiden notwendig anzunehmen. Ist das Thun ein momentanes, so ist es im nächsten Augenblicke nicht mehr vorhanden, d. h. könnte sich ohne einen neuen schöpferischen Impuls nicht wieder äußern. Ist es aber ein constantes, so wäre es mit der Unveränderlichkeit der Seele nur verträglich, wenn das Thun immer das nämliche bliebe; und das widerspricht der Erfahrung. Ein direktes Thäterſein darf man somit nicht behaupten (4, 33[85]). Vielmehr ist alles überlegte Handeln, das ganze Thun und Treiben des gewöhnlichen Lebens einzig aber auch restlos so zu erklären (4, 33[28]. 4, 22[64]), daß in dem geistigen Organ, wenn es „auf die Vernunft gestützt, gelehnt“ (4, 33[26] vgl. §§ 41. 29—31), d. h. durch die davon ausstrahlende Kraft beeinflußt ist, die Tendenz, die Selbstbestimmung (adhyavasâya) zum Thun und zum Genießen erwacht (4, 33[27]).

15. Gegen dieses Dogma von der Spiegelung könnte jemand einwenden: Ja, was unrein und notwendig der Veränderung unterworfen ist, von dem zeigt die Erfahrung deutlich, daß es sich auf einem reinen Etwas spiegelt. So strahlt das Gesicht zurück aus dem Spiegel. Wie folgt aber daraus die Spiegelung der unendlich klaren, alles durchdringenden, wandellosen Seele in dem verhältnismäßig doch unlauteren sattva? Darauf ist zu entgegnen: Wenn man so spricht, hat man das eigentliche Wesen der Spiegelung nicht begriffen. Mit „Spiegelung“ ist nur die Manifestation eines dieser Manifestation harrenden Denkvermögens auf Seiten des sattva gemeint, wie sie in Folge der Nähe der Seele stattfindet. Es zeigt sich hier ein analoges Gegenstück (vgl.

Digitized by Google

Petb. Wb. unter châyâ b) und d)) zu jenem Vernunftartigen, welches der Seele characteristisch ist. Was das gegenseitige Verhältnis der Lauterkeit betrifft, so sieht man z. B. das reine Sonnenlicht sich übertragen auf Wasser und dgl., welches von Reinheit weit entfernt ist. Wenn man endlich sagt, das Unbegrenzbare gestatte keine Übertragung, so trifft auch dies nicht zu: man sieht den unbegrenzten Himmelsraum sich auf den Spiegel projiciren (4, 22[24]).

16. Blicken wir zurück, so ergibt sich leicht, daß weder die Seele noch das Denkorgan ohne Weiteres für das fühlende, handelnde, forschende Subject gehalten werden darf (vgl. noch 2, 6[4]. 4, 24[3]). Was die Seele dabei wirkt, geschieht gleichsam nach einem blinden Weltgesetz. Im concreten Einzelfall des Thuns oder Genießens u. s. w. ist die Beteiligung der Seele nicht mehr eine eigentliche, direkte; sie ist noch immer lediglich die schauende, die von Schmerz und Freude, wenn sie ihr dargeboten werden, nicht direkt afficirt wird, ihnen als solchen also gleichgültig, parteilos (4, 33[45]) gegenübersteht; die nur erkennt, daß ein Gefühlszustand des Individuums sie, die Seele, angeht — soweit wenigstens als Sieg und Niederlage der Truppen deren König angeht (1, 24[6]). Die Seele verharrt im ganzen Lebensprozeß nur als der Souverän (der adhisthhâtar 4, 33[25] u. ö., kûtastha 4, 33[97]), von dessen Macht überschattet, von dessen Lebensfülle durchflutet alles webt und besteht, der aber selbst nichts mehr unmittelbar dazuthut, sowie auch nichts unmittelbar auf ihn zurückwirkt. Ruhig bleibt die Seele und unverändert unter allen Umständen. Es ist nur Schein, daß sie im bunten Wechsel der Dinge selbst an deren wechselnder Gestaltung teilnähme: das ist nur die rohe Auffassung der Alltagsmenschen (1, 4[3]). Ähnlich scheint uns das Bild des Mondes auf zitternden Wasserwellen als ein zitterndes, während der Mond selbst am Himmel droben vollkommen ruhig bleibt (1, 4[3–5]). So läuft also die Definirung des Begriffs der Seele auf zwei Generalformeln hinaus, welche immer und immer wieder betont werden: auf die Stichworte Vernunftartigkeit und Souveränität. Vergl. hiermit auch die Definition von içvara,

Digitized by Google

Gott. Nur diese Auffassung — meint unser Text — wird in gleicher Weise den theoretischen Anforderungen wie der Praxis des Lebens gerecht und erledigt alles aufs Vollkommenste (4, 33[111]). Dagegen werden die Auffassungen der übrigen Schulen abgelehnt und einzeln dialektisch als unhaltbar erwiesen.

17. Wenn z. B. die Anhänger des Vedânta als Erlösung denjenigen Zustand der Seele betrachten, wo sie ganz Denken und Wonne sei, so ist ihr Standpunkt nicht haltbar. Denn da Wonne wesentlich Lust ist, Lust aber sich als etwas zu Empfindendes darstellt, ein zu Empfindendes aber nicht ohne etwas Empfindendes gedacht werden kann, so werden wir zu einem Dualismus, also zur Verleugnung des vedântistischen Grunddogmas von der Zweitlosigkeit des Absoluten gedrängt. Dagegen wendet man nun ein: die Wonne bildet das Wesen, — nicht die Thätigkeit oder den Zustand — der Seele. Das ist aber unrichtig, weil man dabei den Irrtum begeht, einem Begriff widersprechende Bestimmungen beizulegen. Empfindendes und zu-Empfindendes können nicht eins sein; beide gehören aber notwendig zur realen Wonne. Ferner aber lehren diese Apostel der Einheit eine Doppelartigkeit der Seele, indem sie unterscheiden zwischen Wirkeseele (karmâtmâ) und höchster, wahrer Seele. Ist nun die Art und Weise, wie sich die höchste Seele zur Lust- und Schmerzempfindung verhält, identisch mit derjenigen, die wir bei der Wirkeseele beobachten, so wäre die höchste Seele veränderlich wie die Wirkeseele und trüge den Charakter des Nichtwissens. Oder aber: es findet kein directes Empfinden statt, sondern die Seele macht sich Schmerz und Freude, die ihr dargeboten werden, in Indifferenz zu eigen, indem sie darüber erhaben bleibt: dann harmonirt ja alles mit unserm System. Betreffs des Nichtwissens ist noch Folgendes zu erwägen: Wenn es wahr ist, daß die Wirkeseelen einerseits das Nichtwissen zum Wesen haben, andererseits ohne eigene Realität sind, für wen sind alsdann die Lehrbücher da, welche zur Erlösung anleiten sollen? Für die höchste Seele? die ist ja ewig erlöst. Aber auch nicht für die Wirkeseele; für sie bildet das Nichtwissen ja das *Wesen*, und eine Wesenheit kann nicht vernichtet werden. Dann wäre

Digitized by Google

also schlechterdings jede Erlösungslehre ein zweckloses Unterfangen. Wenn nun angenommen wird, daß die ganze Welt aus Nichtwissen aufgebaut sei, so fragt man sich: Wessen Nichtwissen ist denn das? Doch nicht das der höchsten Seele, die ja ewig erlöst und wissensartig ist. Wie kommt aber andererseits die Wirkeseele zum Nichtwissen, da sie eigentlich wesenlos ist; das reimt sich zusammen wie ein Hase mit Hörnern. Da wird nun gesagt: Das ist das Charakteristische am Nichtwissen, daß es das Unerfaßbare ist. Wenn man es zu erfassen versucht, so schwindet es wie der Nebel vor der Sonne. Nicht also! Jegliches Ding, welches einen Effect hervorbringt, muß entweder bestimmt individuell definirbar oder absolut genannt werden. Nun ist das Nichtwissen mit Notwendigkeit für den Urheber desjenigen Effects anzusehen, welcher sich als die Seelenwanderung darstellt. Trotzdem wird es als indisquisibel bezeichnet. Wenn dem so ist, so gelangen wir dahin, alles, schließlich auch das Brahma als indisquisibel zu bezeichnen. So trifft denn keine andere Erklärungsweise für die Seele zu, denn die, wo sie der Souverän bleibt. Als Souverän ist sie die Vernunft. Für eine andere, davon abweichende Bestimmung läßt sich kein Beweis beibringen (4, 33 37–60).

18. Die Schule der Mîmâmsâ nimmt die Seele als zugleich werk- und thäterartig, d. h. als Subject-Object. Auch sie treffen nicht das Rechte. Die Seele, erklären sie, findet ihren Ausdruck in der Idee des Ich. In dieser Idee des Ich liegt Subject und Object des Handelns in Eins beschlossen, und beide kommen der Seele zu. Aber das ist eine unmögliche Annahme, da Thäter und Werk sich gegenseitig ausschließen, wie Positives und Negatives, so gewiß sie Subjects- und Objectsbegriff in sich schließen. Man wendet ein, daß nicht Thäter und Werk ausschließende Gegensätze seien, sondern Thäter und Werkzeug. Aber die Unvereinbarkeit ist beidemal gleich gewiß. Darum muß man hiervon zurückkommen auf den Begriff der Souveränität, wobei der Souverän die Vernunft ist (4, 33 72–80).

19. Die Jünger des Nyâya und andere nehmen an, die Seele werde zu einer vorstellenden durch die Verbindung mit der

Digitized by Google

Besinnung. Diese aber resultirt ihrerseits erst wieder aus der Verbindung der Seele mit dem inneren Sinn (manas). Denn alle Qualitäten der Seele wie Wünschen, Erkennen, Streben entspringen erst auf der Stufe des Weltseins aus dieser Verbindung von Seele und manas. Und um dieser Qualitäten willen werden nun die Ausdrücke: Erkenner, Thäter, Genießer auch auf die Seele selbst übertragen. Für die Stufe der Erlöstheit aber, wo mit dem Aufhören des Irrtums auch alle üblen Nachwirkungen desselben geschwunden sind, wird eine vollkommene Ausmerzung der spezifischen Qualitäten des Erkennens u. s. w. angenommen, sodaß die Seele rein nur in ihrer eigenen Wesenheit beruht. Aber welches ist denn nun auf dieser Stufe die eigentliche Wesenheit der Seele? Unendlichkeit u. s. w. finden wir auch beim Äther; die Wesensform der Seele muß als notwendig davon verschieden gedacht werden. Und da zeigt sich denn keine andere Lösung der Annahme als die Annahme der Vernunftartigkeit und Souveränität (4, 33 60–71).

20. Die Theorie der Jaina endlich, wonach die Seele nur ein besonderer Ausdruck für Materie, ferner endlich, so groß als der Körper und veränderlich ist, fällt so schnell als sie aufgestellt worden ist. Veränderlichkeit würde zur Verleugnung der Vernunftartigkeit zwingen; fehlt aber diese, was bleibt dann Seelenhaftes an der Seele übrig? Wer eine seelenhafte Seele will, der muß ihr Vernunftartigkeit und Souveränität einräumen (4, 33 81–84).

21. Es würde sich nun noch um die Beweise für die Existenz einer Seele handeln. Dieselben können jedoch an dieser Stelle nicht eingehend besprochen werden, da sie mit anderen wichtigen Untersuchungen zu eng verknüpft sind, um aus deren Zusammenhang herausgerissen werden zu können. Einer davon, wobei aus der Unleugbarkeit einer gedächtnismäßigen Zusammenfassung der einzelnen Data unsres individuellen Lebens auf ein über diesem Wechsel stehendes Etwas geschlossen wird, das sich bei näherem Zusehen als die souveräne Vernunft erweist, bildet gewissermaßen die Quintessenz von §§ 13—16. In § 42 findet man ausgeführt daß der Denkprozeß eine solche durchleuchtende und belebende Kraft erfordert, wie es nach dem Besprochenen die Seele ist; in § 28

Digitized by Google

endlich den Schluß aus dem zweckmäßigen Zusammenwirken der drei Essenzen der Materie, auf einen außerhalb der drei liegenden höheren Zweck.

III. Von der Welt des Stoffes.

22. Indem wir uns der Naturseite des Weltwerdens zuwenden, muß gleich zum voraus bemerkt werden, daß das Yogasystem hier in den allermeisten Punkten mit der atheistischen Sânkhyalehre übereinstimmt. Ja das Râjamârtaṇḍa setzt die diesbezüglichen Dogmen zum großen Teil bei seinen Lesern als bekannt voraus, definirt daher die Mehrzahl der cardinalen Begriffe ungenügend oder gar nicht, gestattet sich auch im Ausdruck nicht selten Ungenauigkeiten und kleine Nachlässigkeiten, wie sie die Alltäglichkeit eines Gegenstandes nach sich zu ziehen pflegt. Wir werden daher nicht immer umhin können, zur Ergänzung des Lückenhaften und zur Aufhellung des weniger Deutlichen auf die Lehren des atheistischen Sânkhya zurückzugehen, dürfen aber alle diejenigen dort und im Yoga identischen Dogmen, welche für den sonstigen Ausbau unsres Systems von geringerer Bedeutung sind, in allgemeineren Linien zeichnen und die speziellere Darstellung einer Bearbeitung des atheistischen Sânkhya vorbehalten.

Über die Seinsform der stofflichen Welt im Zustande der Isolirtheit erfahren wir nichts Ausdrückliches. Die ganze Reihe von Besonderungen, vom „großen Wesen" bis zu den groben Elementen emanirten aus ihrem Urzustand erst um der Seele willen (4, 22[45]); es gab also eine Zeit wo sie noch nicht da waren. Natur bestand damals nur als das pradhânam, d. h. das Hauptsächliche, Vornehmste, der Grundbestand, das Prinzip κατ' ἐξοχήν. Diese Urmaterie ist ihr eigner Urgrund, das letzte Stoffliche, das in nichts Weiteres mehr auflösbar ist (1, 45[2]). Sie ist ohne Kriterium, ohne Marke (alinga 1, 45[2]), das Indistincte, Unentfaltete (avyakta 2, 19[3]), das noch nicht zur Erscheinung Gelangende, aber der Urquell aus welchem alle Erscheinungen fließen. Bisweilen ordnet man sie mit ihren ersten Emanationen zusammen in eine Reihe, die Reihe der feinen Prinzipien, unter

Digitized by Google

denen sie als das unübertrefflich Höchste und Vollkommenste den ersten Rang einnimmt (1, 45[3]). Bei aller Vollkommenheit in ihrer Art ist aber diese Urmaterie dennoch von der Welt der Seelen sehr zu ihrem Nachteile unterschieden. Auf Seiten der Seele reine Vernünftigkeit, reines Wissen; auf Seiten der Natur starre Apathie (jaḍatvam 1, 18[7]. 2, 6[2]), Vernunftlosigkeit (3, 35[2]), Unmöglichkeit eines bewußten Strebens (4, 22[42] f.). Nur vorübergehend ist die Stoffeswelt in ihrer Sonderausprägung als Denkorgan gewissermaßen vergeistigt durch den „Schatten der Seele", von dem wir gehört haben.

23. Aber damit ist die Eigentümlichkeit dieser Urmaterie noch nicht völlig ins Klare gestellt. Sie wird weiter bezeichnet als „von der Form der drei guṇa's" (triguṇarûpa 2, 19[4]). Dies ist ein nicht näher erklärter und der Mißdeutung fähiger Ausdruck. Das recipirte Äquivalent von guṇa ist „Qualität". Aber diese Bezeichnung ist an und für sich wenig prägnant und würde hier insbesondere ganz irreleitend sein. Wenn die guṇa's als besondere Modificationen der Urmaterie hingestellt werden (prâdhânikapariṇâmaviçesha 3, 35[1]), wenn sie mit der Natur als ganzer gleichwertig der Seele gegenübergesetzt werden (1, 16[2]), wenn sie als die Träger der erlösenden Kräfte erscheinen (3, 44[7]), wenn die ganze Reihe der Prinzipien, einschließlich Urmaterie, spezifische Zustände der guṇa's heißen (2, 19[1]), wenn die Evolution der Prinzipien so dargestellt wird (2, 19. 1, 45[3]), daß im Wandel der guṇa's die Prinzipien sich in vier „Gliedern" (parvan) entwickeln, wie aus der Wurzel vier Glieder eines Schilfsstengels, und diese Glieder selbst guṇa-Glieder genannt werden, wenn endlich die guṇa's selbst gegenseitig in das Verhältnis von Substrat und Attribut treten können und in der Regel so zu denken sind, daß der eine der guṇa's vorherrscht und die andern ihm gehorsam sind (1, 2[1]): wenn wir dies alles erwägen, so kann wohl kein Zweifel sein, daß wir es hier gar nicht mit Qualitäten, sondern mit Substanzen im eigentlichsten Sinn zu thun haben. Wir werden uns im Folgenden des Ausdrucks „Essenzen" bedienen. Es sind stoffliche Differenzirungen, die allerdings, ober-

Digitized by Google

flächlich angesehen, als Qualitäten erscheinen, sich als solche äußern.

24. Die erste dieser drei Essenzen heißt sattva, d. h. die Essenz κατ' ἐξοχήν, das eigentlich wahre Sein. Das Wort wird gewöhnlich mit „Güte" übersetzt. Das sattva ist denn auch recht eigentlich die Verkörperung, die Substanz der Güte, der Wahrheit, der Gediegenheit, der sittlichen und intellectuellen Vollkommenheit: heiter und verklärt, das Göttlichste unter dem Materiellen, daher es den „Leib der Gottheit" bildet und in der Himmelswelt im entschiedenen Überwiegen ist (1, 2[12]). Es ist reich an Glück und Seligkeit (1, 2[14]. 1, 17[17]), gewährt daher auch das Glück der Liebe und macht empfänglich für Schönheit und Anmut (4, 15[3–5. 20]. Vgl. auch § 46 Anm.) Es ist überhaupt das Idealische, das Lichthafte (1, 12[1]. 1, 36[2]. 2, 18[1]), und zwar das Lichthafte im verschiedensten Sinn: auch das „Sonnenhafte" im Auge (3, 21[4]), das Klarheitschaffende in der Sprache (1, 2[14]), als Spiegel der Seele der Grund alles Erkennens und bewußten Handelns: von einer Klarheit und Reinheit, die mit dem Licht der Sonne nichts gemein hat, sondern bei weitem edler und erhabener ist als dieses ausdrücklich davon unterschiedene elementare oder physische Licht (bhautikaprakâça 3, 26[3. 4]). Dazu kommt endlich noch die erhabene Ruhe und Gleichheit, in der diese Essenz zu verharren bestrebt ist und vermöge deren der Fromme, der Weise zu den Vorstufen der Erlösung gelangt (§ 57). Die zweite der Essenzen heißt rajas, d. h. der Trieb, der Drang, die Leidenschaft. Statt erhabener Ruhe und Göttergleichheit finden wir hier aufgeregtes und unstetes Wesen (1, 2[7]), ungeduldiges, ruheloses Rennen und Jagen und Getriebenwerden (1, 2[8]), statt himmlischer Harmonie Zwiespalt und Zerfahrenheit, statt der engen Wahlverwandtschaft mit allem, was auf die höchsten und letzten Ziele des Weltseins hinweist und hinarbeitet, die Tendenz all das zu Schanden zu machen (vgl. 2, 34[10]. 39[6]), statt Seligkeit quälenden, brennenden Schmerz (1, 36[4]), oder doch Beschwerlichkeit (1, 31[2]), kurz Leiden (1, 24[15]) und Widerwärtigkeiten jeder Art (2, 34[20]); statt des Glücks der Liebe deren Sorgen und die Eifersucht (4, 15[5–7. 20]).

Digitized by Google

So ist das rajas das Hangen an der Welt, das treibende Moment alles natürlichen Handelns und Lebens, der kräftigste Hebel des ganzen Weltelends. Von beiden bisher besprochenen Essenzen ist die dritte, das tamas das Gegenteil. Es bedeutet wörtlich das Dunkel, die Finsternis. Finsternis und Blindheit ist es denn in allen Beziehungen, nach welchen wir das sattva als das Lichthafte bezeichnen konnten: also namentlich auch geistige Trübung, Verblendung, Bethörung, Verwirrung und Verirrung (moha), das Unvermögen der Unterscheidung zwischen Pflicht und Sünde, zwischen Seligkeit und Elend (1, 2^{9} u. ö.). Der würdevollen Götterruhe, der edlen Stetigkeit im sattva steht es gegenüber als die Laßheit und Faulheit und dem rajas als das Starre, Gefesselte, Gebannte (vgl. 2, 18^{2}. 1, 12^{1}). Der Schlaf ist die gleichzeitige Ausprägung beider Seiten (1, 10^{2}). So ist denn das tamas von vorwiegend negativem Charakter; nur selten treten positivere Züge hervor, dieselben sind dann — kann man sagen — nihilistischer Art, indem dann dasjenige, was dem natürlichen Urteil als begehrenswert und schätzbar erscheint, zum Gegenstand des Abscheus, der blinden Wut gemacht wird: nicht aus Überzeugung und weiser Wahl des Besseren, die ja allerdings auch zur Abwendung vom irdischen Glück führen müssen, sondern rein nur aus verblendetem Eifer (1, $2^{9.\,13}$. 4, $15^{5.\,20}$). Vgl. Tattva Samâsa § 50—52 ed. Ballantyne.

25. Es drängt sich die Frage auf nach dem tieferen Sinn dieser drei Elemente des Alls. Die beiden ersten tragen eine unverkennbare Ähnlichkeit mit den beiden geistigen Hauptvermögen des Vorstellens und des Wollens. Schwieriger ist es dem tamas seine Stellung anzuweisen. Sein vorwiegend passiver Charakter gegenüber jenen beiden activen Potenzen würde allenfalls dafür sprechen, es mit dem dunkeln und unbestimmten Gefühl auf gleiche Stufe zu stellen; allein Gefühl ist doch mehr als die blinde, leblose Finsternis. Man könnte sich wohl auch zu einem Vergleich mit den monistischen Atomlehren versucht fühlen und die drei Stücke, die hier unterschieden werden: Vorstellung, Bewegung = Wille, und stoffliches Substrat, mit unsern drei Essenzen paralle-

Digitized by Google

lisiren. So ganz einfach liegen die Verhältnisse freilich im Yoga nicht, da hier mit dem metaphysischen Moment auch noch das eudämonologische und soteriologische eng verknüpft erscheint. Von maßgebender Bedeutung für die richtige Schätzung der drei würde es auch sein, wenn wir über ihren Zustand in der Präexistenz aus unserm Texte ein deutliches Bild gewinnen könnten. Bestünden sie von Ewigkeit, wären also nicht gewordene Differenzirungen einer homogenen Urmasse, so hätten sie natürlich eine um so fundamentalere Wichtigkeit. In der That steht dem nichts entgegen, daß wir auch im Yoga, wie im Sânkhya, für den Zustand der Absolutheit ein vollkommenes Gleichgewicht der drei Essenzen annehmen. Das sattva muß von Ewigkeit vorhanden gewesen sein, denn ohne Anfang bildet es Gottes Leib (1, 24[18. 17]). Also ehe Gott geschaffen, überhaupt gehandelt hat, war das sattva, und da dies der Gegenstand seiner weisen Wahl war, auch das rajas und tamas vorhanden. Wenn andererseits gesagt wird, daß das sattva im Denkorgan nicht ohne eine Modification der Natur habe entstehen können (4, 22[38]), so werden wir uns das am richtigsten so vorstellig machen, daß erst der Gleichgewichtszustand der drei Essenzen bestanden habe und die „Modification" eben in der Störung desselben bestanden habe.

26. Auf der Stufe des Weltseins ist somit der Gleichgewichtszustand gestört; es ist eine Modification der Natur (4, 22[38]) oder wie es anderwärts heißt der drei Essenzen eingetreten (1, 45[3]. 2, 3[2]. 2, 19). Genauer haben wir zu unterscheiden zwischen Wandelungen in den Mischungsverhältnissen der Essenzen und Wandelungen in ihrer stofflichen Consistenz. Was die ersteren betrifft, so ist an zahlreichen Stellen die Rede von einer Discordanz, einer Rivalität der Essenzen (4, 15[14]), einer steten Tendenz in jeder, die andern zu unterdrücken (2, 15[14]), einem keinen Augenblick ruhenden Kampf derselben um die Vorherrschaft (4, 22[15]). Die Folge ist, daß dann die eine immer zur dominirenden Macht wird, während die andern unterdrückt sind und als das bestehen was ihr Name sagt: Attribute, Accessorien (guṇa) (4, 22[5]. 4, 14[1]). Alsdann verhalten sie sich gleichsam wie Rumpf und Glieder eines

Digitized by Google

Leibes (4, 21[3]. 1, 2[1]), d. h. die natürliche Discrepanz ist überwunden und alles fügt sich zur Einheit, zum Organismus. So sind sie drei und doch ist das fertige Ding eins (4, 14), gleichviel ob das sattva oder das rajas oder endlich das tamas die Hauptsache bildet (4, 14[2]). Ob nun eine Entmischung, eine Isolirung und völlige Ausläuterung einer Essenz für möglich gilt? Diese Frage drängt sich uns auf, wenn von der çuddhi, d. h. wörtlich der Lauterkeit, Reinheit der Essenzen, speziell des sattva gesprochen wird (z. B. 3, 55). Damit hängt auch die Erklärung der für das Denkorgan oft beliebten Ausdrücke citta-sattvam, buddhisattvam, antaḥkaraṇasattvam zusammen (1, 36[c]. 4, 22[38]. 1, 17[16] u. ö.). Um von diesen letzten auszugehen, so werden sie unverkennbar oft als stereotype Termini verwendet, in einer Weise, daß man auf die eigentliche Wortbedeutung nicht pochen darf: so z. B. wenn (1, 2[1]) gesagt wird, daß das Denkorgan in Gestalt (eines pariṇâma, d. h. aber nur einer Veränderung im Sinne des § 27) des lauteren sattva existire, in demselben Atem demselben aber Functionen zugeschrieben werden, denen Mischungsverhältnisse sämmtlicher drei Essenzen zu Grunde liegen müssen; oder wenn das empirische, im Weltsein vollkommen befangene Denkorgan als „buddhisattvam“ bezeichnet und der Gegenstand der Heilslehre genannt wird (4, 22[57]): wäre das Denkorgan so geläutert, um den Namen buddhisattva mit Recht zu führen, so wäre alsdann eine Heilslehre nicht mehr notwendig. Der wahre Sachverhalt ist folgender. An und für sich nimmt das Denkorgan durchaus keine exempte Stellung ein und ist gerade so gut wie jedes andere der Prinzipien dem Wechsel der Essenzen unterworfen, so daß bald diese bald jene im Übergewicht ist (1, 2[7–14]). Ja einmal (4, 23[5]) werden die drei Essenzen in ihrer Gesamtheit als die cooperativen Elemente bezeichnet, „welche der als Denkorgan charakterisirten Modification teilhaftig werden“; und daß es damit Ernst sein soll, beweist deutlich der Umstand, daß auf dieses Zusammenwirken der Beweis für das Dasein der Seele gebaut wird. Aber allerdings ist das Vorwiegen des sattva in diesem Falle das eigentlich Adäquate. Das ergibt sich ja aus

Digitized by Google

der ganzen Bestimmung des Denkorgans. Darum wird mit fortschreitender Vervollkommnung des Individuums dieses Oscilliren, wobei bald die eine bald die andere Essenz die Obmacht erlangt, allmählich (2, 28[3]) abnehmen, das sattva wird immer bestimmter dominiren lernen, während die beiden andern Essenzen bis auf minimale ohnmächtige Restchen verschwinden (1, 17[16]. 2, 6[1]); ihre Makel und Unreinigkeiten werden das sattva dann nicht mehr überwältigen können. Selbst zur Aufnahme des Reflexes der Seele genügt dies Supremat des sattva über die anderen Essenzen (4, 22[6]) und für den Yoga, auf den unser ganzes System abzielt, wird nicht mehr und nicht weniger verlangt (1, 2. 3, 9[1]). Wenn dem so ist, so sind wir berechtigt an dem Ausdruck zweier Stellen Anstoß zu nehmen, welche von einem völlig entmischten sattva reden resp. zu reden scheinen: bei einer derselben (3, 16[7]): „Die Fähigkeit alle Dinge aufzufassen, die dem Denkorgan vermöge der Lichtnatur seines lauteren sattva eignet, wird durch Zerstreuungen, wie Wissen u. s. w. unablässig beeinträchtigt; werden aber die Zerstreuungen jede durch das entsprechende Mittel beseitigt, alsdann wird durch die Macht der Concentrirung jene Fähigkeit alle Dinge zu erfassen offenbar, wie bei einem fleckenlosen Spiegel" wird man unbefangenerweise die große Ähnlichkeit mit der sonst herrschenden Anschauung nicht verkennen; es liegt nur eine leichte Ungenauigkeit des Ausdrucks vor. Anders ist es 1, 17[20]; da ist allerdings die durchaus ungemischte Essenz der Güte zu verstehen, wie dies die gegensätzliche Stellung zu 1, 17[16] ganz deutlich ergibt; aber wir müssen wohl beachten, daß es sich hier nur um ein Object der Meditation handelt (7[21]), nicht um ein realiter Existirendes. Sonach dürfen wir an der Erklärung, daß die gleichzeitige Präsenz aller drei Essenzen eine ausnahmslose sei in allen Objecten, keinen Anstoß nehmen (3, 44[6. 7]; vgl. 3, 47[2]).

27. Wenn wir so schon beim feinsten aller Produkte der Natur, dem Denkorgan, die mannichfaltigsten Schattirungen finden, wie sie durch bloße Mischung der drei Essenzen nur erzeugt werden können, so liegt auf der Hand, daß die lange Reihe von 22 weiteren Produkten nicht auf derselben bloßen Mischung basiren

Digitized by Google

kann, sondern daß außerdem noch eine Veränderung in der stofflichen Qualität der Essenzen selbst kooperiren mußte. Dies ist so selbstverständlich, daß unser Text kein ausdrückliches Wort darüber verliert; aber der Unterschied zwischen groben und feinen Produkten und die auf diesem Unterschied basirende Stufenleiter der Produkte spricht deutlich genug. Wir haben uns zu denken, daß mit zunehmender Entfernung von dem Urquell des stofflichen Seins eine allmählich fortschreitende Verdichtung, Vergröberung der Essenzen stattfand, die in den fünf groben Elementen ihre letzte und äußerste Phase erreichte, darum man unter diesen das Grobe κατ' ἐξοχήν versteht. Übrigens stehen die beiden Arten der stofflichen Wandelung nicht unvermittelt nebeneinander, sondern zeigen einen gewissen Zusammenhang. Für das erste und feinste Produkt der Natur ist das Vorherrschen des sattva das Adäquate, während die groben Elemente das eigentliche Gebiet des tamas sind (vgl. 4, 23[16]). Zwischen den beiden Extremen aber vermittelt die Stufenleiter der dazwischen liegenden Prinzipien: „die finsteren (tâmasa, tenebrosa) Elemente stehen zurück gegen den Körper, weil dieser das Heim der lichthaften Organe ist, dieser wieder gegen die Sinnen und diese gegen das vorzügliche lichthafte sattva; aber der Seele, der vernunfthaften gegenüber ist auch dies nur ein Object, welches erleuchtet werden soll, und die Quelle des Lichts ist die Seele" (4, 23[16] f.).

28. Alles Thun setzt einen Zweck voraus. Wo liegt dieser nun für die Entfaltung der stofflichen Welt? Die Antwort ist: Die Natur hat die Bestimmung der Seele zur Erfahrung in der materiellen Welt zu verhelfen. Aber womit läßt sich das beweisen? Wäre das nicht bewußtes Streben? und die Materie ist doch starr, apathisch. Darauf ist zu sagen, daß die Prozesse der Natur, sowohl der Evolutionsprozeß als auch der Reabsorptionsprozeß, auf ureignen, einwohnenden Kräften der Materie beruhen, welche unbewußt wirken, mit der Apathie derselben also durchaus nicht im Widerspruch stehen. Den Reiz zur lebendigen Wirksamkeit bekommen diese Kräfte von den Seelen her, welche noch nach Erlösung schmachten. Darum wirken sie, gewissermaßen mechanisch

Digitized by Google

angeregt, unbewußt so lange fort, bis einst die Seelen alle zu ihrem Ziel gebracht sein werden. Alsdann hat die Natur ihre Bestimmung erfüllt; ihre zwei Vermögen verschwinden und sie schreitet nimmer zu neuer Entfaltung. Wenn die Erlösung einer Seele die Natur von einer gewissen Summe von Thätigkeit dispensirt, so darf man nicht glauben, dies bedinge das Aufhören des Functionirens der Natur überhaupt, sei es daß damit die gleichzeitige Erlösung aller anderen Seelen und das Ende des ganzen empirischen Weltseins gefunden wäre, oder — was näher liegt, obgleich im Râjamârtaṇḍa nicht besonders betont — daß dies Aufhören ein partielles wäre für die bei der betreffenden Einzelerlösung speziell beteiligten Teilchen der Natur. Aber die Natur ist in allen Teilchen allen Seelen zu gleichem Dienst und Frommen bestimmt, und wenn sie der einen erlösten Seele gleichsam abstirbt oder verschwindet, so heißt dies nur: sie hört auf für diese thätig zu sein, aber sie bleibt thätig für die andern. Ein totales Aufhören alles Functionirens der Natur ist erst am letzten Ende zu erwarten (2, 22). Die Natur wirkt hiernach sonder Selbstsucht, ohne Rücksicht auf eigenen Gewinn, selbst ohne die Möglichkeit eines solchen: sie ist nur um eines andern willen da. Der Beweis hierfür liegt darin, daß beim Weltseinsprozeß sich verschiedenerlei Faktoren zu einem zweckmäßigen Thun innigst vereinigen; wo sich uns aber in der Erfahrungswelt die Verhältnisse so zeigen, da dient der Zweck nicht einem der constituirenden Teile, sondern einem Fremden, Heterogenen. So dient der Stuhl dem Sitzenden, das Bett dem Schlafenden. Hier sind die zusammenwirkenden Faktoren die drei Essenzen, welche sich zum Denkorgan formen, und der Fremde, dem sie dienen, ist die Seele. Man kann vielleicht an jenen Analogien vom Stuhl und Bett Anstoß nehmen, weil der Fremde, dem sie dienen, dort nur ein körperlicher ist. Aber man muß bedenken, daß der „Fremde" hier bei uns heterogen sein muß von den zusammenwirkenden drei Essenzen: das einzige aber, was außer diesen dreien Realität besitzt, ist eben die Seelenwelt. Mit demselben Rechte, wie man bei der besonderen Art der Rauchwolke, die den Gipfel eines

Digitized by Google

Vulkans einhüllt, die besondere Natur des daraus zu erschließenden Feuers für ausgemacht hält, darf man hier aus der besonderen Art des sattva als Object der Erfahrung auf eine ebenso besondere Art des Subjects der Erfahrung schließen: es ist die höchste, souveräne, immaterielle, vernunfthafte Seele (4, 23).

29. Wir kommen nun zur eigentlichen schöpferischen Bewegung in der Natur, und zwar zunächst zur Emanation der sogenannten tattva (4, 28[1]) oder einfachen Prinzipien.*) Zum Namen ist zu bemerken, daß derselbe auch schon auf die Seele und auf das pradhânam Anwendung findet. Letzteres nimmt unter den stofflichen Prinzipien, deren 24 gezählt werden, die erste Stelle ein. Es ist das Prinzip dieser Prinzipien, ihr gemeinsamer Urquell, ihr letzter Grund, das reine Sein (asmitâ 1, 17[25], vgl. 4, 22[47]) der stofflichen Welt. Es ist nicht Product, sondern schlechthin productiv, während wir in der Reihe seiner Emanationen eine Anzahl solche finden werden, welche zugleich Producte und selbst wieder productiv sind, andere wieder, die lediglich Producte sind. Das erste und wichtigste Product der Natur, aus dem alle folgenden hervorgehen, trägt sehr verschiedene Namen. Bald heißt es „das Große" (4, 22[46]), d. h. das große Wesen (mahân âtmâ) oder das große Prinzip (mahat tattvam), bald das innere Organ (antahkarana 3, 24[2] vgl. 1, 36[5. 6]), bald manas (1, 35[1]. 37[1] vgl. 1, 36[1]), cetas (1, 36[4. 6] vgl. [1]), oft buddhi (4, 20[1]), am gewöhnlichsten citta: alles Ausdrücke von unbestimmter Bedeutung, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauch die geistigen Vermögen bezeichnen, sei es im Allgemeinen, ohne Scheidung des Willens und der Vorstellung, oder speziell eines derselben (s. Pb. Wb.). Die hergebrachten Übersetzungen denkendes Prinzip, Intellect o. ä. treffen

*) Diese Prinzipien kommen nur gelegentlich vor, und um ein befriedigendes Bild davon entwerfen zu können, hätten wir allerdings die speziellen Quellen des Sânkhya hereinziehen müssen. Doch war dies für den gegenwärtigen Zweck nicht nötig und hätte die in erster Linie angestrebte Übersicht über den wesentlichen Lehrinhalt des Yogasystems nur erschwert und verdunkelt. Wir verweisen den, der sich für die ausgeführte Sânkhyalehre interessirt, auf die betreffenden Partien unserer demnächst erscheinenden Arbeit über die Sânkhyaphilosophie.

Digitized by Google

nicht das Wesen. Vor allen Dingen ist zu betonen, daß wir es nicht mit einem Vermögen des Geistes im gewöhnlichen Sinne des Worts, auch nicht mit einem unmittelbar Selbstthätigen zu thun haben, sondern mit einem zweckmäßig gebildeten Naturprodukt, welches der Seele als Werkzeug dienen soll: mit einem geistigen Organ, und zwar einem Organ des Denkens, Fühlens und Wollens, an sich nur stofflich, nur eine Modification der unbewußten Urmaterie, aber wie wir sahen, secundär gleichsam geistartig gemacht durch den Einfluß der innig damit verbundenen Seele. Im Übrigen können wir fast nur negative Bestimmungen geben. Ausgeschlossen ist die directe Correspondenz mit der Welt der Objecte; diese geschieht durch die Wahrnehmungs- und Thatorgane. Ausgeschlossen ist ferner auch jede subjectivisirende Thätigkeit, die wir von dem Begriff des geistigen Lebens für unzertrennlich halten: die subjectiv-persönliche Färbung, die Beziehung auf das Ich besorgt vielmehr der ahamkâra (s. u.). Alles aber was von außen kommt und diese Stationen passirt hat, wird nun im citta ohne besondere Zuthat, ohne weitere Veränderung möglichst treu nochmals abgebildet und auf diese Weise und an dieser Stelle in unmittelbarster Nähe der Seele erst zum vollen Bewußtsein gebracht. Jede einzelne Erfahrung hinterläßt nun hier ihre unverlöschlichen Spuren; hier ruht das Gedächtnis, hier ruhen überhaupt die formulirten Gedanken, die dann erst wieder die Möglichkeit geben, verständig zu überlegen und nach Überlegung zu handeln; hier ruhen aber auch die unwillkürlichen Triebe und Gewöhnungen, die bei unserm ganzen Thun eine so bedeutende Rolle spielen: gleichfalls Spuren vorgängiger Erfahrung, die allmählich, Samenkörnern gleich, reife Früchte zeitigen, d. h. zu neuem Thun drängen. Von dem allen werden wir später noch ausführlicher hören. Auf diesen Begriff paßt trefflich das Prädicat lingamâtram, d. h. das schlechthin Bestimmte (2, 19[8]. 1, 45[5]). Wir bedienen uns des Ausdrucks Denkorgan; damit ist zwar nicht die ganze Bedeutung dieses Prinzips ausgesprochen, aber die wichtigste Seite desselben hervorgehoben. Auf diesem Wege werden wir selten in Ungelegenheiten geraten.

Digitized by Google

30. Die übrigen Prinzipien sind im Râjamârtaṇḍa sehr oberflächlich behandelt. Aus dem Denkorgan ging zunächst dasjenige Organ hervor, welches jede Thätigkeit des Individuums mit der Idee des Ich durchtränkt, sie zu einer ganz subjectiven, persönlichen stempelt: der ahamkâra, d. h. der Ichmacher (1, 17[23] vgl. [9]. 2, 47[5]). Dies ist der Ausgangspunkt einer doppelten Entwickelungsreihe: erstlich strahlten davon die 11 indriya (eigtl. potentiae), d h. Organe im engeren Sinne des Worts aus (3, 47[2]. 3, 13[2]), nämlich fünf Thatorgane: Hände, Füße, Stimmorgan, After und Schamteile, ferner fünf Wahrnehmungsorgane: Augen, Ohren, Nase, Zunge, Haut (vgl. 3, 36), endlich diesen äußeren Organen (bahiḥkaraṇa 3, 44[2], bâhyendriya 1, 38[1]) gegenüber noch ein Inneres, manas, d. h. „der Sinn", über dessen Bestimmung uns im Yoga nichts gesagt wird, das aber die Brücke herzustellen scheint zwischen den äußeren Organen und dem ahamkâra. Über die Functionsweise der äußeren Organe ist zu bemerken, daß dieselbe als eine spontane Bewegung gegen die Objecte, nicht als ein receptiv-passives Verhalten gegen von außen her sich freiwillig darbietende Einflüsse gedacht wird (3, 47[1]. 2, 54[6]): die einzig strenge Consequenz der Ansicht, daß der letzte und eine Grund aller Spontaneität — man kann sagen: alles Geschehens — die Seele, d. h. das Individuum sei. „Die Organe richten sich nach dem citta wie die Bienen nach dem Weisel" (2, 54[6]), d. h. eben, sie functioniren auf einen Impuls von Innen, nicht auf einen Anreiz von Außen. Zweitens gehen aus dem ahamkâra die fünf tanmâtra, d. h. die feinen Substanzen oder Elemente hervor, aus denen sich wiederum die 5 groben Elemente (bhûta): Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde entwickeln (vgl. 3, 41[1]). Indem diese letzteren in dem Verhältnis zu den Wahrnehmungen gedacht werden, daß der Äther nur als Vehikel des Schalls gilt, die Luft als außerdem noch fühlbar, das Feuer als außerdem noch sichtbar, das Wässrige als außerdem noch schmeckbar, und das Erdige als außerdem noch riechbar (vgl. 3, 44[4]), so bezeichnet man die entsprechenden Ursubstanzen der Reihe nach als die tanmâtra des Schalles, der Berührung, der Farbe (und Gestalt), des Geschmacks, des Geruchs

Digitized by Google

(vgl. 3, 41[1]. 44[6]). Die groben Elemente gelten für in sich unterschieden und in Atome geteilt (2, 19. 1, 45. 3, 53[6]). — So haben wir denn mit Einrechnung des Urstoffs 24 stoffliche Prinzipien, welche in verschiedener Weise gruppirt werden. Eine der häufigsten Unterscheidungen ist die in Grobes und Feines. Wenn dabei in der Classificirung nicht immer Consequenz herrscht, und die indriya's bald zur Gruppe des Groben, bald zu der des Feinen gerechnet werden (1, 45 gegen 2, 19), so ist zu bedenken, daß die Vergröberung eine stufenweise fortschreitende ist, jene Bezeichnungen also eine absolute Gültigkeit zunächst nur für den Anfang und das äußerste Ende der Entwickelungsreihe haben, während die mittleren Glieder im Vergleich zu den höheren das Gröbere, zugleich aber gegenüber den niederen das Feinere sind. Die Enden der Entwickelungsreihe werden nun dargestellt von den indriya's und den groben Elementen. Aber selbst hier ist noch ein Vergleich möglich, aus dem die letzteren als das vom reinen Sein, vom pradhânam Entfernteste, als das Gröbste, das unstreitig Grobe hervorgehen. Eine andere Einteilung ist die in Elemente und Organe; und zwar wird von den inneren Organen auch im Plural gesprochen (3, 25[3]), indem man unter dieser Kategorie Denkorgan ahamkâra und manas zusammenfaßt. Ganz eigentümlich endlich ist die Lehre von den vier parvan oder Gliedern, welche aus einander hervorsprossen wie die Glieder eines Schilfstengels. Diese Lehre wird im Commentar zweimal besprochen, aber die Erläuterung der Termini ist keine übereinstimmende. Das erste Glied heißt das alingam, d. h. das schlechthin Unbestimmte, das völlig Homogene, Indifferenzirte, jedes Kriteriums ermangelnde, woraus jegliches Bestimmte seinen Ursprung hat und worein es zuletzt sich auflösen, sich verlieren muß, und umfaßt das reine Sein, das pradhânam. Das zweite heißt lingamâtram, d. h. das noch keine eigene Bestimmtheit in seinem Wesen Tragende, aber durch die individuelle Erfahrung von außen her schlechthin Bestimmte; es umfaßt das Denkorgan. Das dritte heißt aviçesham, d. h. das noch Unbesonderte, noch Ungeschiedene, in sich noch nicht Spezifizirte, bez. nach außen noch nicht für ein-

Digitized by Google

seitige Zwecke spezifisch Entwickelte; es umfaßt das innere Organ (vom ahamkâra ist gar nicht die Rede) und die feinen Elemente. Das vierte endlich heißt das viçesham, d. h. das Besonderte, Spezifizirte und begreift die äußeren Organe sowie die groben Elemente. So nach 2, 19; 1, 45 werden die äußeren Organe zum aviçesham gerechnet, wofür die Gründe nach dem, was wir über die Begriffe Grob und Fein bemerkt haben, leicht erkennbar sind.

31. In praxi begegnen uns nun aber diese Prinzipien nicht als einzelne, ausgenommen die groben Elemente, sondern immer nur in organisirter Verbindung. Es genügt nicht an der Prinzipienschöpfung, sondern es muß noch die Wesenschöpfung dazukommen. Der Leib, den wir an uns tasten und sehen, ist nur die äußere grobe Schale unseres Wesens; aus den fünf groben Elementen zusammengesetzt (3, 42[1]) ist er an sich starr und empfindungslos wie diese. In diesem groben Körper wohnt aber ein feinerer, welcher sämtliche Organe umfaßt: diese sind hier harmonisch zusammengeordnet zu einem unauflösbaren Organismus, welcher nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, wie der grobe Leib, sondern dem Tode trotzt und darüber hinaus der Seele folgt durch alle Irrsale der Seelenwanderung, welcher erst dann zerschmilzt, wenn die Seele die Erlösung gefunden hat, zerschmilzt, indem die einzelnen Bestandteile auf dem umgekehrten Wege, wie sie entstanden sind, in ihre Ursachen eingehen und sich zuletzt in das reine stoffliche Sein auflösen (4, 22[47]). Es ist dies ein merkwürdiges Pendant zur christlichen Auferstehungslehre. Daraus ergibt sich zugleich für die Natur der Organe, daß dieselben verschieden sein müssen von dem, was wir darunter zu verstehen pflegen. Das Auge im Sinne unseres Systems überdauert den Tod, das sichtbare Auge ist nur sein grob-stoffliches Gehäuse, an sich starr, ohne Leben, daher gebrochen und tot, wenn jene sonnenhafte Kraft daraus gewichen ist, von der es Leben empfängt. Das praktische Leben vollzieht sich unter dem Impuls der sämtlichen indriya's, deren Zusammenwirken als Resultat den Lebensodem (prâna), besser die Lebenskraft ergibt (1, 34[4]. 3, 39[1]). Diese

Digitized by Google

Lebenskraft verleiht nun dem einzelnen Organ für jeden einzelnen Fall des Functionirens wiederum die nötige Energie (1, 34[4]); sie durchdringt aber namentlich auch den groben Körper und bedingt und regelt dessen ganze Thätigkeit. Dabei spezifizirt sie sich zu fünf besonderen Lebenskräften (3, 39), von denen eine das Herz und die Atemwege (prâṇa), eine zweite die Kopfpartie (udâna), eine dritte den Magen und die Gegend rings um den Nabel, d. h. etwa das Verdaungssystem (samâna), die vierte die unteren Teile vom Nabel abwärts (apâna) beherrscht, während eine fünfte (vyâna) durch den ganzen Körper hin waltet. Als Sitz des Denkorgans und damit der Seele nimmt man „den glockenförmigen mit der Öffnung nach unten gewandten Herzlotus" an, d. h. das in Form einer Lotusblüte gedachte Herz, „in dessen Mitte das sattva des Denkorgans ruhig verweilt gleichwie das Milchmeer mit geglätteten Wogen" (1, 36[5]. 3, 34[1]). Von einem dritten mittleren Leibe (adhishṭhânaçarîra) im Sinne von Sânkhya Pravacana Bhâshya 3, 10. 11 dürfte sich trotz Colebrooke's Bemerkung (Panthier's französische Übersetzung p. 26) nichts finden; die einzige Stelle, welche dieser Forscher im Auge gehabt haben könnte (3, 22), läßt sich ohne Gewaltsamkeit nicht so deuten. Die Anlage des feinen Körpers und sein Connex mit dem groben Leib scheint nun formaliter bei allen Wesen als identisch gedacht werden zu müssen; nur bedingt die qualitative Verschiedenheit desselben — moralischer Wert, Mischungsverhältnisse der drei Essenzen — bei den verschiedenen Individuen eine entsprechende Verschiedenheit der äußerlichen Körperformen. Es werden drei Ordnungen von Wesen unterschieden: himmlische (göttliche), menschliche und untermenschliche (4, 8[4]). Letztere werden geteilt in „Wild, Hausvieh, Vögel, Reptilien u. s. w." (3, 17[15]); die himmlischen Wesen in Götter — also ganz etwas anderes als der içvara —, bei denen das sattva, und Dämonen, bei denen das rajas oder das tamas im Überwiegen ist (1, 2[9. 11. 12]). Also eine unendliche Mannichfaltigkeit der Formen, aber doch eine Art „von Brahmâ bis zum Wurme" (2, 9[3]): und ein widerspruchsloses Harmoniren, ein friedliches Nebeneinander der Erfahrung und der Mythologie.

Digitized by Google

32. Auf diese Weise wäre denn, nach dem Yoga, unsere empirische Welt geworden; es fragt sich nun, wie sie weiter lebt, was sie erhält. Damit sind wir an eine Reihe neuer Probleme herangetreten, welche in den folgenden Capiteln ihre Behandlung finden sollen. Dieselben betreffen naturgemäß in erster Linie diejenigen Erzeugnisse des Weltprozesses, welchen das Prädicat „Leben" im höchsten Sinne zukommt, die Kronen der Schöpfung, die Individuen. Es fehlt aber auch nicht an Andeutungen über die einfachsten Elemente, aus denen sich jene complicirteren Verhältnisse erklären und ableiten lassen. Diese allgemeinen Prinzipien finden ihre Anwendung auch auf das anorganische Sein und werden daher am besten gleich hier noch angeschlossen. Sie beziehen sich auf Raum, Zeit und Causalität. Über die beiden ersten wird sehr wenig gesagt; sie werden ebenso angesehen, wie von uns Abendländern: als unendlich und stetig. Die Stetigkeit der Zeit scheint allerdings an manchen Stellen nicht anerkannt zu sein; so kann es wenigstens dem oberflächlichen Leser dünken. Z. B. sieht es nach 3, 52 so aus, als bestünde die Zeit aus aneinandergereihten, atomartig geschiedenen, in sich vollkommen abgeschlossenen, nicht weiter teilbaren kleinsten Partikelchen. Aber zwei andere Stellen (4, 32 Comm. 33, ^{5} f.) deuten unverkennbar darauf hin, daß diese Auffassung keine metaphysische, sondern nur eine erkenntnistheoretische Geltung beanspruchen darf. Dem erkennenden Individuum oder besser dem Apparat des bewußten Lebens erscheint das Weltsein allerdings nicht zunächst als ein stetig Fließendes, sondern als eine rasche Folge von Momentbildern. Insbesondere erheischt jede Wahrnehmung, wenn sie bewußt sein soll, außer der Thätigkeit des betreffenden Wahrnehmungsorgans auch noch die Gegenwart des Denkorgans; dies kann seinerseits vermöge seiner eigentümlichen Functionsweise niemals in zwiefachem Sinne zugleich thätig sein (s. § 43). Erst Gedächtnis und sichtendes Urteil bringen dann die entsprechende Ordnung in die Reihe. Über die räumlichen Verhältnisse wird namentlich das eine öfter erwähnt, daß Körper wie Seelen durchdringend (vyâpaka), d. h. an keinen bestimmten Ort im Raum

Digitized by Google

gefesselt sind (3, 38[11]). Ob dabei die Seele ausdehnungslos, punktartig gedacht wird oder nicht, läßt sich nicht entscheiden. Dynamisch reicht sie durch den ganzen Leib und über dessen Grenzen hinaus (4, 33[81] vgl. auch 3, 38. 4, 4). Ebenso dunkel bleibt nach dem vorliegenden Material, ob dem Stoff unter allen Umständen Undurchdringlichkeit eignet, oder ob der Ausdruck (3, 53[6]), daß zwei Atome „denselben Ort im Raume einnehmen", wirklich wörtlich zu nehmen ist. Wenigstens scheint uns in diesem Falle doch nicht eine bloße Fiction vorzuliegen. Das Causalprinzip ist ergiebiger behandelt. Man geht aus von dem Grundsatz: Aus nichts wird nichts, und seinem Gegenstück: Etwas Seiendes kann nicht zum Nichts werden; welch letzteres damit begründet wird, daß das Nichts bez. das Nichtsein nie Zweck eines Thuns sein könne. Bei einem wahrhaften Sein ist diese Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens unmittelbar einleuchtend. Sie findet sich aber auch wieder, wenn wir die Zustände, die Bestimmtheiten eines empirischen, concreten Dings prüfen. Praktischen Wert hat Alles nur in präsentischem Zustande (4, 12[9]); aber es muß materialiter und idealiter — nach Idee und Zweck — bereits präformirt sein, muß dagewesen sein, nur in einem andern, futurischen, unreifen Zustande, aber die Bestimmung zum Sein in sich tragend, den Weg des Sein-Sollenden wandelnd, der endlich aus dem Bereich der Potentialität hinüberführen muß in das Stadium der Actualität, der realen Entfaltung. Und wenn es seinen Zweck erfüllt hat, auch dann ist es noch nicht zum Nichts geworden, es ist wieder nur in einen anderen Zustand, in die präteritale Daseinsform getreten, es wandelt die Wege des Gewesenen, es lebt noch fort im Reiche der Vergangenheit (4, 11[6]. 12[1] ff. 3, 9[5]. 12—14). Auf diese Weise erklärt sich jede immanente Entwickelung; der Yoga nennt dieses Fortschreiten die Modification des zeitlichen Charakters (lakshaṇapariṇâma 3, 13). Eine andere Modification ist die der formellen oder überhaupt äußeren Bestimmtheit (dharmapariṇâma ibid.). Sie liegt z. B. vor, wenn Thon aus der Klumpenform in Gefäßform gebracht wird. Bei allen solchen Modificationen wird an Material nichts neues

Digitized by Google

geschaffen und auch nichts vernichtet; also materiell kann auch ein solches Gefäß schon präexistent genannt werden. Der Unterschied gegenüber jener ersten Wandelungsweise liegt nur darin, daß der zureichende Grund der Veränderung nicht in einer innerlichen, lebendig treibenden Entwickelungskraft gefunden werden kann, sondern meist von einem complicirten System äußerer Kräfte gebildet wird. Endlich wird noch von einer dritten Modification gesprochen, welche die „des Zustands" heißt (avasthâpariṇâma) und sich wahrscheinlich auf die molecularen Verhältnisse, auf das Wogen und den Kampf der Essenzen bezieht (3, 13[8]). Dies findet ja auch dann statt, wenn ein Ding in sich vollständig abgeschlossen, formell unveränderlich, in keiner Entwickelung begriffen in absoluter Ruhe zu verharren scheint. Einer dieser drei Modificationen muß nun jedes Seiende unterworfen sein, aber immer gesellt sich auch noch der Einfluß der Zeit hinzu, in und mit welcher alles fließt (3, 16[3]). Dies wird mit gutem Grund betont; denn die Zeit, gerade der gegenwärtige Augenblick faßt immer eine Summe von Verhältnissen zu einer Einheit zusammen; und die immer neue Constellation, das stetig wechselnde Ensemble ist natürlich auch in causaler Hinsicht von unverkennbarer Bedeutung, ja sie bildet die Basis aller causalen Beeinflussung.

IV. Von den mechanischen oder unbewußten Vorgängen des psychischen Lebens.

33. Ein jeder psychische Vorgang prägt eine entsprechende Spur ein in den Boden des Denkorgans, und diese Spur verharrt da als ein Keim im Ackergrund (bîja im kshetra) oder als eine Disposition (samskâra, d. i. passende Vorbereitung oder Zurüstung, εὐκοσμία) für die künftige Reproduction dieses Vorganges (2, 15[10–12]. 4, 9[7]). Diese Dispositionen werden auch vâsanâ (4, 6[2]. 8 f.) und âçaya (4, 6) genannt, Ausdrücke, welche noch deutlicher das Beharrende, den dauernden Eindruck hervorheben und sehr wohl mit residua wiedergegeben werden können. Wenn wir Dispositionen (facultates) sagen, so ist damit jeder Gedanke ausgeschlossen, als ob sie eine selbständige Existenz hätten. Sie

Digitized by Google

sind nur Modi, Affectionen des Denkorgans, besondere, der vorgängigen Erfahrung adäquirte Complicationen der drei stofflichen Essenzen. Unter natürlichen Umständen können sie nun nie wieder verschwinden; im Schachte des Gedächtnisses, unter der Schwelle des Bewußtseins führen sie gleichsam ein Schlummerleben, bis einst die Stunde kommt, wo sie zu neuem Wirken erwachen (4, 11[3]. 13. 9[2]). Sie bilden bei ihrer unendlichen Menge (4, 23) ein sehr wesentliches Attribut des Denkorgans, und, so viel wir zu erkennen vermögen, das einzige Moment, welches eine wirkliche individuelle Verschiedenheit auf der Stufe des Weltseins, Eigentümlichkeit des Charakters u. s. w. begründet. Das Denkorgan ist förmlich bunt davon, so verschieden sind die zahllosen einzelnen Anlagen, welche sich im Laufe der Geburten darin Bürgerrecht erwerben, oder wie der Text treffend sagt (2, 15[12]) es usurpiren (â rabh), mit jener rücksichtslosen Notwendigkeit des Naturgesetzes, welcher das Individuum willenlos unterliegen muß. Aber trotz all dieser steten Beeinflussung bleibt das Denkorgan was es ist: der nährende Boden, das verknüpfende, einheitgebende Band, das Substrat, zu welchem sämtliche Dispositionen nur Attribute sind (4, 12. vgl. 11[3] u. 1, 5[1]). Man kann es mit dem Gold vergleichen, welches erst ein Ring war und dann zum kreuzförmigen Amulet verarbeitet wurde, aber immer Gold bleibt (3, 14[7]), oder mit dem Thon, der erst Staub war, dann zum feuchten Klumpen geballt, zur Scheibe geformt und endlich zum Krug gedreht wurde, aber dabei immer der nämliche Thon bleibt (3, 15[4]). Dem entspricht wiederum auch vollkommen der Ausdruck für das Denkorgan, den wir schon oben kennen lernten: es ist das schlechthin Bestimmte.

34. Nun bedarf es aber zunächst einer präziseren Bestimmung des Wesens dieser Dispositionen. Substanziell sind sie vom cittam nicht verschieden. Sie bestehen wie dies aus den drei Essenzen, sind besondere Mischungsverhältnisse der letzteren (4, 13), und wie man schließen darf, Besonderungen in der Structur desselben. Auch bei ihnen muß, wie bei allem Stofflichen, immer die *eine* Essenz im Übergewicht sein (vgl. 2, 13[6]. 4, 14), und damit erlangen die Dispositionen sozusagen eine eigene Individualität im Indivi-

Digitized by Google

buum, und was das Wichtige dabei ist, ihren eigenen causalen, moralischen und eudämonistischen Wert. Dadurch wird aber in keiner Weise das Obengesagte alterirt, daß sie doch keine selbständige Existenz haben. Sie fallen sofort, wenn das Denkorgan, ihr Grundstock vernichtet wird: sie sind aus seinem Stoff und unablösbar damit verkettet. Nunmehr sind auch ihre Lebensgesetze leicht zu übersehen; es sind dieselben Normen, welche für alle Entwickelung gelten, speziell für diejenige, wo die Kraft eine immanente ist. Hier im Denkorgan ist ja der Urquell aller schöpferischen Kraft zu finden: der Abglanz der Seele. Die Lebensgeschichte einer solchen Disposition ist demnach folgende. Zunächst ist sie latent, virtuell, die reine Möglichkeit, allerdings mit der Tendenz, mit der unentrinnbaren Bestimmung, die ihr gebührende Wirkung zu üben, aber noch nicht mit der ausgereiften Energie dazu. Als solche sind sie noch nicht näher erfaßbar, definirbar. Unmittelbar wahrzunehmen sind ja immer nur ihre actuellen Äußerungen, von denen man dann rückwärts auf die Beschaffenheit der Samskâras schließen kann. Dieser Schluß ist bald mehr, bald weniger direct und sicher; die Veranlagung zu Glück oder Unglück wird am leichtesten erkannt, schwieriger schon, aber doch noch mit Sicherheit, Moralität, Neigungen und Talente (3, 15$^{9-12}$. 4, 12^{7}). Aber das meiste ruht im Schoß der Zeiten: man weiß wohl, daß Dispositionen da sind, aber niemand kann etwas Genaues darüber sagen. Wenn aber ihre Zeit gekommen ist, da tauchen sie auf, werden lebendig, um endlich — nicht zu vergehen, sondern — in die Ruhe des Gewesenen, der ewig stillen Vergangenheit einzutreten (3, 14). Das Latente, Virtuelle wird im Gegensatz zum Actuellen auch als das Feine gegenüber dem Groben bezeichnet offenbar in Analogie damit, wie man von feinen und groben Elementen spricht. Wie die letzteren durch Entfaltung, durch Evolution aus den feinen hervorgehen, so bilden gewissermaßen auch die latenten Kräfte des psychischen Apparats den sich der Wahrnehmung entziehenden, unfaßbaren Keim, das Urbild, das seiner innewohnenden Tendenz gemäß sich zu Realem, Greifbarem, Bestimmt-concretem, oder wie es auch heißt zu etwas

Digitized by Google

Deutlichem, Fertigem (vyakta), zum eigentlichen Dasein, zur thätigen Äußerung (vrtti) herausbildet (4, 13. 2, 11[3]). Mit andern Worten: diese Anlagen bleiben ein stetes Eigentum des Individuums, nur in verschiedener Daseinsform, je nachdem sie ihren bestimmten Zweck schon erfüllt haben oder nicht. Erst als gebundene Kräfte, die der Lösung, des Umsatzes in lebendige Kraft harren, um entscheidend für das praktische Thun des Individuums zu werden; als ungeahnte schlummernde Triebe, die nur erst erweckt, erregt werden wollen, um zu mächtigem Einfluß auf uns zu gelangen. Zuletzt als historische Reliquien, als eine getreue Registrirung all unsres Thuns und Lebens (3, 14[1]. 4, 12[e] u. [11]).

35. Gehen wir nun von der reinen Physiologie dieser Dispositionen über zu ihrer praktischen Äußerungsform, so zeigt sich eine erste wichtige Mitwirkung derselben bei dem Vorgang, den wir Erinnerung nennen. Indeß soll davon erst später die Rede sein (§ 45). Wichtiger noch und für das Weltsein wie für den Plan und die Ermöglichung der Welterlösung von gleichem Interesse ist die zwingende Notwendigkeit, womit sie zur Erfüllung der ihnen innewohnenden Bestimmung hindrängen. Damit werden sie zu einem weltseinserhaltenden Element von größter Zähigkeit und Ausdauer: sie sind die conditio sine qua non der Seelenwanderung, aus der der Einzelne nur dann Erlösung hoffen darf, wenn alle Dispositionen sammt den Wurzeln ausgetilgt und ertötet sind; sie sind die Bausteine zu dem Kerker, in welchem die Seele schmachtet, womit der Unerleuchtete immer dickere Mauerringe um die Gefangene zieht. Und zwar ist ihre Funktion, näher betrachtet, eine doppelte: teils äußern sie sich schicksalsbestimmend, fatalistisch, teils als die Instincte, vermöge deren alle Wesen zweckmäßige Lebensthätigkeiten vollziehen. In letzterer Hinsicht spielen sie also eine ganz enorme Rolle im Naturhaushalt. Diese Zweiteilung macht auch das Râjamârtaṇḍa, sowohl ausdrücklich, als in der Darstellung (jenes 3, 18[1. 2]. 4, 8[1]. 4, 11[2]).

36. Was zunächst die fatalistische Bedeutung anbelangt, so sagt uns der Lehrspruch 2, 12 und der zugehörige Commentar, daß die Dispositionen im nämlichen oder einem folgenden Leben

Digitized by Google

zur Erfüllung kommen müssen (vgl. 4, 8[2]). Und zwar ist das Letztere durchaus das Reguläre, und das Erstere ist wenigstens da, wo es in merklicher Weise stattgefunden hat, immer nur Ausnahme gewesen. Was ist wohl der Grund? Betrachten wir zunächst die Beispiele; es sind lauter mythologische. Nandiçvara schwang sich durch die Macht seines Gebets, womit er den heiligen Maheçvara verehrte, noch in demselben Leben zum Rang eines Gottes empor; Viçvâmitra, ein König, also Mitglied der Kriegerkaste, ertrotzte durch seine Askese noch in demselben Leben die Brahmanenwürde; Nahusha, ein bevorzugter Sohn des Himmels, wurde zur Strafe für seine maßlose Sündhaftigkeit aus dem Reich der Seligen verstoßen und in eine Schlange verwandelt; endlich die himmlische Fee Urvaçî zur Strafe für ihre unersättliche Wollust in eine Schlingpflanze (2, 12[7] f.). Wir sehen also, und das wird (2, 12[6]) auch noch ausdrücklich hervorgehoben, daß zur Erzielung dieser Effecte eine ganz außergewöhnliche Energie sei es im Guten, sei es im Bösen, gehört hat. Fehlt diese, so verläuft alles in den einmal vorhandenen Gleisen der gegenwärtigen Lebensform. 4, 2 heißt es, daß die Dispositionen zunächst Materialien für die Zukunft darstellen: — je nach Auswahl und Umständen kann dann diese oder jene künftige Existenz combinirt werden. Aber, heißt es weiter, es kann vorkommen, daß außerordentliche Thatkraft des Subjects nach einer bestimmten Richtung hin, Concentration auf *ein* festes Ziel das Maß schon vor Ablauf des dermaligen Lebens erfüllt, die Keime schon in der nämlichen Existenz zur Reife zeitigt, und dann ist es erklärlich, wenn der Umschlag bereits hier, nicht erst in einer andern Geburt erfolgt. Darüber wird weiter in 4, 3 gesprochen. Die Wirkung einer solchen Energie wird darnach als eine indirekte gedacht. Das Gute wird gedacht als das Böse paralysirend; übt man es, so schwindet die Sündenmenge zusammen, und damit schwindet überhaupt eine Fessel des Guten, ein Damm, der sich demselben entgegenstellt, und alles, was das Gute fördern kann, was dazu harmonirt, gewinnt einen Zuwachs an Wirkenskraft, zum mindesten aber Freiheit des Schaffens. Es ist wie beim Landmann, der ein

Digitized by Google

unter Wasser gesetztes Feld hat und das Wasser auf ein anderes, geeignetes Feld hinüberleiten will; er öffnet nur den Damm, der das Wasser zusammenhält, worauf dies ohne weiteres Zuthun ganz von selbst hinüberfließt. Aber das sind eben Ausnahmefälle gewesen. Im Allgemeinen gibt es zwei wesentliche Grundbedingungen, welche erfüllt sein müssen, damit Dispositionen einen fatalistischen Einfluß äußern können: das volle Maß, d. h. die gehörige Menge (âpûra 4, 2) und die volle Reife, d. h. eine soweit vorgeschrittene Entwickelung, daß der Übertritt zur Actualität, sobald es die Umstände erfordern würden, gleich erfolgen könnte (vipâka 4, 10[7]). Jedoch auch die Qualität derselben fällt schwer in die Wagschale. Darnach richtet sich die Beschaffenheit der neuen Existenz: hinsichtlich ihrer Form — ob ein Götterleben oder Menschen-, Tier-, Pflanzenleben, hinsichtlich ihrer Dauer und endlich ihres Gehalts an Glückseligkeit oder Leiden (2, 13). Existenzform und Maß des Glückes werden im Allgemeinen etwa in geradem Verhältnis stehen zu Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit einerseits und Sündhaftigkeit andererseits (2, 14); doch machen sich dabei die mannichfachsten und feinsten Unterscheidungen geltend je nach der Art der Erfahrungsobjecte, nach der feineren oder roheren Structur der Wahrnehmungsorgane und der Empfänglichkeit und Empfindlichkeit des psychischen Organs: und all das wird dem Individuum für die betreffende Existenz wieder von einer selbst durch die samskâra's bestimmten unerbittlichen Schicksalsnotwendigkeit zugewogen (2, 13[3]).

37. Im Übrigen ist unser Text viel weniger als die meisten anderen philosophischen oder mystischen Erzeugnisse Indiens dazu geneigt, die Irrsale der Seelenwanderung mit grellen Farben zu malen, ihre Stationen zu detailliren u. s. w. Himmel und Hölle werden als Lohn für Gutes und Böses zwar erwähnt, aber durchaus flüchtig und nüchtern wie alle Mythologica, und der Aufenthalt daselbst scheint keine andere Rolle zu spielen als die Wiedergeburt in irgend einer andern Welt (4, 9[8]. 4, 8[10]). Die Seelenwanderung wird schlicht und einfach als ein thatsächliches großes Leid anerkannt (2, 15, namentl. auch 3. [13]), ein Leid, das

Digitized by Google

für die heute Existirenden unendliche Zeiten gedauert hat (vgl. 2, 13[5]) und dessen Ende für Viele in unabsehbarer Ferne liegt (2, 15[13]). Was aber immer wieder betont wird, das ist das Gesetz, welches in diesem schmerzlichen Prozeß, in diesem steten Fließen und Wogen des Oceans des Stoffes erkennbar wird (2, 3[2]. 2, 17[3]): die Thatsache des absoluten Causalnexus, der absoluten Verantwortlichkeit, der unausbleiblichen Vergeltung. Das tritt in seiner rein physikalischen Begründung um so bestimmter und kategorischer hervor: alles steht unter einem unbarmherzig consequenten Naturgesetz.

38. Wir haben die Dispositionen nun auch als Instinkte im Naturhaushalt zu betrachten. Sie werden bezeichnet als „Erinnerung bewirkend", „Erinnerung zur Frucht habend" (4, 8[3]. 11[2]). Allein es ist dies eine Erinnerung ganz eigener Art, verschieden von der einfachen Erinnerung in Gedanken, eine unbewußte Erinnerung, mit der sich zugleich der Wille verbindet das Thun, dessen man sich erinnnert, zu wiederholen. In diesen Erinnerungen oder sagen wir bestimmter Instinkten waltet nun eine eigentümliche weise Vorsehung, insofern sie sich stets in Harmonie mit den Existenzverhältnissen des Individuums manifestiren. Für diese letzteren war der moralische Wert bestimmend: ist das Resultat davon ein Götterleib oder Menschenleib oder Tierleib, so gelangen damit zugleich auch die entsprechenden Dispositionen zur Auferstehung. Gesetzt auch es lägen hundert (4, 8[7]) oder gar tausend (4, 9[2]) Existenzen dazwischen, und nach dieser langen Unterbrechung würde die nämliche Daseinsform wieder einmal erreicht, so würden die erforderlichen Instinkte, welche damals bei der früheren Durchlebung dieser Daseinsform in Gestalt von Dispositionen erzeugt worden waren, sich vollkommen lebendig erweisen. Alle für das physische Leben unentbehrlichen Fertigkeiten, die Gewohnheiten und Anlagen, die wir, wie man sagt, mit auf die Welt bringen, sind das Erbteil früherer Geburten; sie sind Eindrücke, welche in der Zwischenzeit im Verborgenen fortbestehen und ihre latente Kraft bewahren, um sie einst zur passenden Stunde frisch und jung zu bethätigen; — wie Samenkörner,

Digitized by Google

welche Jahre lang aufbewahrt worden sind, aber dann, wenn sie in die fürs Keimen günstigen Verhältnisse versetzt werden, ihre Keimkraft entwickeln, als wären sie erst jüngst geerndtet. Daraus erklärt es sich im Grunde auch, daß wir uns unserer Schicksale im Himmel, in der Hölle, in früheren Geburten nicht erinnern; die Eindrücke davon sind eben für unsre gegenwärtige Existenz ohne Belang; verloren gehen können sie aber nicht; sie schlummern nur, bis sie einst zu geeigneter Zeit wieder von praktischer Bedeutung werden (4, 8. 9^{1-5}). Vgl. aber noch § 48.

39. Bei dieser Gelegenheit müssen wir nochmals auf die causalen Verhältnisse in der Entwickelung der Dispositionen zurückkommen. Erst jetzt fällt das rechte Licht auf eine ganz eigentümliche Theorie von einer stufenweisen Metamorphose, welcher diese moralischen und biologischen Potenzen unterworfen gedacht werden. „Wenn ich irgend eine Handlung thue, so entsteht im sattvam des Denkorgans eine bleibende Spur; diese wird zum Samenkorn für die Vergeltung in Himmel und Hölle, oder ist die Existenz von Handlungen wie Opfer u. s. w. auf der Stufe der Potenzialität (d. h. das virtuelle Sein davon oder die Prädestination dazu), oder endlich die Fähigkeit dieselbe Erfahrung zum zweitenmal zu machen. Daraus entsteht wieder (die Erinnerung, in dem oben bezeichneten Sinn, d. h.) der instinktive Trieb, daraus Erfahrung von Freude oder Leid, aus deren Empfindung Anlagen, Triebe u. s. f. Wo freilich Dispositionen und Instinkte u. s. w. heterogen sind, da läßt der Mangel der Continuität einen causalen Zusammenhang schwer begreiflich erscheinen. Aber bei uns hier, wo eine stetige — gleichsam vegetative — Entwickelung im Nährboden des einen citta angenommen wird, ist keine Schwierigkeit da." Das etwa wird 4, 9^{7} f. ausgeführt. Jetzt ist es auch verständlich, wenn dem psychischen Organ eine oscillirende Thätigkeit zugesprochen wird, ein wechselndes Sich-Zusammenziehen und Sich-Erweitern (4, 10^{7}). Bei der Bildung von Samskâras comprimirt es gleichsam einen Teil seiner selbst in Gestalt eines Samenkorns, die sich dann zur fruchttragenden Pflanze entfaltet.

Digitized by Google

40. Nun bleibt aber noch ein wichtiges Bedenken gegen die Lehre in § 38 übrig. Woher stammen denn die Instinkte, wenn das Individuum eine bestimmte Wesensform zum erstenmale durchmacht? Rühren sie von Dispositionen her oder stammen sie aus dem Nichts? Das unbewußte, instinktive Functioniren der Dispositionen wird gar oft mit dem vegetativen Leben verglichen: das Denkorgan der Ackerboden, ein Proceß des Aufschießens, Wachsens, Reifens, Fruchttragens (4, 27^{3}. $10^{7.8}$); die Disposition ein Keim, ein Samenkorn. Aber ein solches setzt immer wieder, soweit wir zurückgehen, Mutterpflanzen, frühere Keime voraus. Unser Text zerhaut den Knoten statt ihn zu lösen und antwortet mit einem regressus in infinitum: „Die Dispositionen sind ohne Anfang, wegen der Ewigkeit, Anfangslosigkeit des Begehrens." Und zwar ist dasjenige Begehren gemeint, welches der Sânkhya „Erzverblendung" nennt (Sânkhyatattvakaumudî 48, Tattva Samâsa 62): der stete Durst nach Mitteln zur Lust, etwa das was unsere Pessimisten den Willen zum Sein nennen. Ist dieser wirkungskräftig, so treten seine Effecte: Lebensgenuß, dessen Nachwirkungen u. s. f. mit unausbleiblicher Gewißheit ein (4, 10). Es ist klar, daß damit die Schwierigkeit nicht gelöst ist; denn dieser Wille zum Sein an sich erklärt noch nicht, warum man dann instinktiv die erforderlichen Lebensthätigkeiten zweckmäßig vollziehen müßte; und müßte alles das mit Überlegung, mit Vorbedacht ausgeführt werden, so würden wir erstaunlich wenig leisten und voraussichtlich trotz der größten Anstrengungen Hungers sterben.

V. Die Lehre vom Erkennen.

41. Das unbewußte Leben war noch ein mechanisches, unwillkürliches, nach strengen Gesetzen der Natur verlaufendes. Das Thun — oder Geschehen — war wesentlich ein reproductives, die Bedeutung eine providentielle. Ganz anders beim bewußten Leben. Vor allem ist wichtig, daß hier Wollen und Vorstellen, welche dort stets vereinigt waren, getrennt erscheinen; darum muß vom bewußten Vorstellen und vom bewußten Wollen, d. h. Handeln, besonders gehandelt werden. Nach beiden Hinsichten aber ist das

Digitized by Google

ganze Thun ein spontanes, bis zu einem gewissen Grade von der Vergangenheit unabhängiges, neues. Dort war alles conservativ: bedingend, erhaltend, bestimmend für das Weltsein. Hier ist alles fortschrittlich: neue Elemente werden dem Sein des Individuums zugeführt, die im Sinne des Weltseins wirken können und dann neugestaltend auftreten, die aber auch auf die Auflösung des individuellen Lebens zielen können und im Stande sind die ewige Erlösung herbeizuführen.

Wir wissen, daß das Denkorgan von zwei verschiedenen Seiten her beeinflußt wird, einmal von Seiten der Seele, deren Abglanz das sattva mit lebendiger Spontaneität erfüllt, Gefühl, Bewußtsein und Wille in der an sich starren Materie erweckt. Es entsteht dann jene exoterische Denkkraft, die der reinen Vernunft, der ewig bereiten Denkkraft als dem transscendentalen Ich gegenüber zwar nur ein Provisorisches, Deriviertes, Secundäres ist, als coadjutorisches Moment jedoch unentbehrlich bleibt und für das Weltsein geradezu das eigentliche praktische Ich genannt werden darf (vgl. 4, 22$^{9-11}$). Zum andern wird es beeinflußt von Seiten der Sinnesorgane, welche die Correspondenz mit der Außenwelt vermitteln. Von der Seele mit ihrer urwesentlichen Schauenskraft und von den Objecten der Stoffeswelt angeregt ist nun das Denkorgan im Stande alles zu begreifen, zu erkennen (4, 22).

42. Ja, kann man sagen, was zwingt uns das zu glauben? Ist nicht das Denkorgan vermöge seines Reichtums an lichthaftem sattvam dazu befähigt, sich und die Objecte mit seiner Klarheit zu durchleuchten und beiden Teilen zu genügen? Wozu noch ein weiteres Subject? Darauf ist zu antworten: Das Denkorgan besitzt von Haus aus gar nicht diese selbstherrliche Kraft der Durchleuchtung; es ist im letzten Grunde selbst nur ein Object, ein Object genau wie z. B. ein Topf; und das zu postulirende Subject ist eben die Seele (4, 18). — Aber das bedarf doch selbst erst wieder des Beweises! Ferner ist augenscheinlich, daß z. B. das Suchen des Angenehmen und das Sich-Hüten vor dem Widrigen nur dadurch möglich wird, daß ein Bewußtwerden im Denkorgan stattfindet. Wenn ich mir bewußt werde: ich bin zornig, ich

Digitized by Google

fürchte mich, ich bin gleichgültig u. ä., so gehört dazu einfach ein bewußter Empfindungsprozeß auf Seiten des Denkorgans und die Hypothese von der Seele wird dann überflüssig. Wir entgegnen: „Ich werde mir eines Objects bewußt", das heißt: ich bringe es in ein derartiges Verhältnis zu mir, daß es identifizirt werden kann, daß ich es als das und das bezeichnen kann, z. B. so: „das ist eine Ursache zum Glück, oder zum Unglück". „Ich werde mir meines Denkorgans bewußt", das heißt: ich bringe es zu mir in ein derartiges Verhältnis, daß ich es mit dem Worte „ich" bezeichnen und als etwas Heilvolles oder Unheilvolles erkennen kann. Diese beiden durchaus disjuncten Thätigkeiten (deren eine die Direction nach dem Objecte, deren andere die nach dem Ich hat) lassen sich aber nicht gleichzeitig im Augenblick der Wahrnehmung vollziehen. Damit ist aber auch ausgeschlossen, daß das Denkorgan sich selbst als Object mit dem Licht der Erkenntnis durchleuchten könnte. Würden wirklich jene Thätigkeiten beide vollzogen, gleichviel wie man sich dies näher vorstellen will, so könnte doch die Wirkung nur eine einseitige sein; ein doppeltes Bewußtsein könnte nicht stattfinden; nach außen gewendet und auf dem Object beruhend könnte das Denkorgan kein Bewußtsein seiner selbst haben, die Wirkung würde nur das Object, nicht das Subject betreffen (4, 19). — Wenn wirklich das Denkorgan sich selbst zu perzipiren nicht fähig ist, kann diese Perception dann nicht durch ein anderes Denkorgan erzielt werden? Nicht also! Denn stünde hinter dem ersten erst wieder ein zweites, woher nimmt dann dieses seine Intelligenz und die Fähigkeit das andere zu durchleuchten? Wir müßten uns hinter diesem zweiten wieder ein drittes denken, das ihm Licht gäbe, hinter diesem wieder ein neues und so in infinitum. Und ehe diese unendliche Zahl von Stationen durchlaufen würde, verginge ein ganzes Leben, ohne daß eine Erkenntnis gewonnen wäre. Denn wie weit man auch zurückginge, man würde doch nie auf eine Instanz treffen, wo der zugetragene Eindruck wirklich verstanden, zum Bewußtsein gebracht würde. Dazu wird noch Folgendes zu erwägen gegeben. Denken wir uns, es entstehe ein Eindruck von Farbe oder Geschmack.

Digitized by Google

Jetzt tritt die unendliche Reihe der auffassenden Denkorgane in Thätigkeit, in deren jedem eine Spur zurück bleibt. Jede solche Spur kann nur zur Erzeugung einer Erinnerung dienen, sobald die geeigneten Umstände eintreten, d. h. sobald sich der gleiche Eindruck wiederholt. Diese Umstände können aber eintreten — und müssen notwendig eintreten — ehe die unendliche Reihe von Instanzen durchlaufen ist, ehe also der erste Eindruck zur deutlichen Vorstellung geworden ist. Wenn also weder der erste noch der zweite Eindruck zum Bewußtsein gelangt ist, so ist auch eine Erinnerung nicht möglich, zu deren Wesen eben das Bewußtsein gehört: also wäre die aufgestellte Theorie richtig, so müßte auch in dieser Hinsicht völlige Verworrenheit und Unklarheit herrschen (4, 20). Hierbei ist nun allerdings ignorirt, daß der Gegner sich den Prozeß der Durchleuchtung in jedem Individuum ein für allemal vollendet und nun permanent fortwirkend denkt, sodaß die Reihe nicht in jedem einzelnen Fall wieder von neuem ganz zu durchlaufen wäre. Aber der dunkle Punkt bliebe auch dann, nur daß er in immer weitere Ferne hinausgerückt würde.

43. Wie functionirt nun das Denkorgan? Bei den einfachen Schlagwörtern, daß es ein wesentlich Perceptives, das Durchleuchtende, mit dem Lichte des Verstandes Erhellende (das Illuminans) sei, die Sinnenobjecte dagegen das schlechthin Perceptible, nur für das Wahrgenommenwerden Bestimmte (das illuminandum oder illuminabile), darf man sich nicht beruhigen. Denn gilt dies so ohne Weiteres, warum percipirt man und warum erinnert man sich dann nicht zu gleicher Zeit aller denkbaren Objecte? (4, 16e). Die Determination wird folgendermaßen gegeben. Jegliches Ding setzt, um in die Existenz zu treten, das lückenlose Zusammengreifen aller erforderlichen Factoren voraus. Tritt jetzt z. B. eine Wahrnehmung von blauer Farbe oder dergl. ein, so dürfen die verschiedenen Elemente, welche dazu mitwirkten, nicht separirt gedacht werden; es muß irgend eine Art von Verbindung vorhanden gewesen sein. Es ist also notwendig, daß das erkannte Object der Außenwelt seinen Einfluß erstreckt nicht nur auf das auffassende Organ, sondern bis auf das centrale Organ der Er-

Digitized by Google

kenntnis (4, 16²⁻⁵). Welcher Art ist nun dieser Einfluß? Er wird bezeichnet als eine Formübertragung, Formmitteilung an das Denkorgan (4, 16¹), eine Wandelung oder Modificirung des letzteren in die Gestalt des aufgefaßten Objects, eine Afficirung der eigentlichen Gestaltung desselben (forma propria, svarûpa 4, 16⁵). Das Wort, welches wir hier mit „Form, Gestalt" wiedergegeben haben, wird im Indischen in der Regel von dem äußeren Ausdruck, z. B. des Gesichts gebraucht, sofern sich von da auf Innerliches schließen läßt. Ein Object heißt nun erkannt, wenn auf diesem Weg die Vorstellung deutlich genug geworden ist, um sich praktisch verwerten, z. B. in Worte fassen und mitteilen zu lassen (4, 16⁵ f.). Da nun das Denkorgan immer nur eine Form auf einmal haben kann, so ist das obige Bedenken gegenstandslos geworden; es kann immer nur ein Object auf einmal erkannt werden, und von einer Allzugleichheit kann keine Rede sein.

44. Im Grunde aber ist es doch wieder das Urprincip des Erkennens, die Seele, welche das Blaue nicht für etwas Gelbes ansieht. Ist denn auch hier Formveränderung im Spiel? Es läge nahe dies zu vermuten. Aber es ist zu bedenken: Die Seele ist ganz constant das völlig abstracte Denken — dies ist das cardinale Dogma, das aufs strengste festgehalten wird. Wäre sie veränderlich, so wären die Veränderungen etwas Zeitweiliges und es wäre nicht abzusehen, warum alles, was vor das Forum des Denkorgans gelangt, ausnahmslos zum Bewußtsein kommt. Der Sachverhalt ist einfach und widerspruchslos der: die dem Denkorgan übermittelten Objecte werden von der reinen, ungetrübten Essenz des sattva in diesem aufgefaßt, welche das Zugeführte vermöge ihres inhärenten Wesens ausnahmlos abbildet. Was aber auf dieses sattva wirkt, dessen Bild überträgt sich mit gleicher Unfehlbarkeit auch auf den Abglanz der Seele, und dieser steht wieder in innigster organischer Verbindung mit der Seele. Diese bleibt aber das reine Schauen, eine reine abstracte Kraft, ihren bestimmten Inhalt trägt sie niemals in sich: sie erwartet ihn und empfängt ihn in hinreichend sublimirter

Digitized by Google

Gestalt eben von diesem Abglanz der Seele (4, 17. 2, 20). — Damit liegen nun die Faktoren und das Wesen der Erkenntnis klar vor unserm Auge. Überschauen wir das Gefüge und Getriebe des Apparates noch einmal als Ganzes, so bietet sich der Beobachtung eine doppelte Bewegung dar. Erstlich ein Strom des Lebens, entquellend der Seele, sich schöpferisch, weltbildend manifestirend. So geht das Frühlingsweben in der Natur mit der ganzen Fülle dessen, was sich daraus entfaltet, von dem lebensvollen Blick der Lenzessonne aus. Es ist ein Fluctuiren im Sinne des Weltseins, vom Urwesentlichen, vom Absoluten vorwärts hinein in den Strudel des Daseins. Es ist ein Entsenden von Lebenskräften, die sich über die Organe ergießen und diese in den Stand setzen mit dem Nicht-Ich in Verkehr zu treten, darauf einzuwirken. So entsteht ein harmonisch gefügter, weislich eingerichteter Organismus, die formale Bedingung und Grundlage alles Erkennens. Allein die Form fordert einen Inhalt, eine praktisch concrete Erfüllung. Und diese geschieht durch eine zweite Bewegung, eine Reflexbewegung von der äußersten Peripherie des Organismus her. Sie wird von außen her bedingt durch die Objecte der Erfahrungswelt, die in den Bannkreis der äußeren Organe gelangen, und durchzittert den feinen Leib nach innen so weit, als er überhaupt afficirbar ist; bis zu seinen feinsten geläutertsten Bestandteilen, bis zum Abglanz der Seele: und nur diese allein bleibt still, wandellos, unentwegt. Man kann auch diese zweite Bewegung in ihrer schematischen Regelmäßigkeit als formale Bedingung des Erkennens bezeichnen — in einem etwas andern Sinne als eben. Dort die mögliche Möglichkeit, hier die wirkliche Möglichkeit, — dann noch ein Schritt zur Wirklichkeit des einzelnen concreten Falls.

45. In praxi begegnen uns fünf verschiedene Denkformen oder Vorstellungsarten (cittavṛtti 1, 5—11). Die erste ist das richtige Vorstellen, das wahrheitsgemäße Denken, das Erkennen κατ' ἐξοχήν. Es geschieht auf Grund der drei Erkenntnisnormen oder Erkenntnismittel (pramâṇa): der sinnlichen Wahrnehmung des Einzelnen, die uns Spezialbilder von Außendingen oder auch

Digitized by Google

allgemeine Gattungsbegriffe liefert; ferner der Schlußfolgerung, welche auf Grund eines früher begriffenen Zusammenhangs zwischen einem Attribut und seinem Substrat operirt und von der Wahrnehmung des ersteren auf das letztere schließt: diese Erkenntnis ist immer allgemeiner Natur. Ebenso gibt die dritte Erkenntnisnorm, das Vorstellen nach sicherem Zeugnis, nach glaubwürdiger Darstellung, zwar ein wahres, aber nur ein allgemeines Resultat (1, 49[2]). Zwei weitere Denkformen führen zu Falschem. Zunächst die Sinnestäuschung, wobei das Denkorgan nicht die Gestalt des wirklichen Objectes wiederstrahlt, sondern entweder eine ganz bestimmte andere (wenn man z. B. Perlmutter für Silber ansieht), oder eine ganz unbestimmte (wenn man z. B. im Zweifel ist, ob das da in der Ferne ein Baumstumpf oder ein Mann ist) (vgl. 1, 30[3]). Die zweite in dieser Gruppe ist die leere in der Luft schwebende Phantasie, das Hirngespinst: es baut sich nur auf Worten und Wortbegriffen auf und findet in der Wirklichkeit keine Bestätigung. Als vierte Vorstellungsform wird der Schlaf genannt: dabei dominirt im Denkorgan die Essenz des tamas und es entschwinden alle Objecte, alles wahre Bewußtsein. Gleichwohl wird aufrecht erhalten, daß er eine Function des Denkens ist; denn wir haben nach dem Aufwachen die Empfindung, genauer die Erinnerung, z. B. daß wir gut geschlafen haben: und eine solche Erinnerung wäre undenkbar ohne irgend eine Art vorgängiger Empfindung. Der Traum ist mit dem Schlafe insofern eng verwandt, als auch hier die Correspondenz der äußeren Organe mit der Außenwelt fehlt. Der Unterschied ist aber, daß die Bewußtseinsfähigkeit des Denkorgans noch vorhanden ist, nur daß als Object lediglich der eigene Inhalt desselben dienen kann (1, 38). Der Traum hat darum manches schon gemein mit der Erinnerung, der fünften Denkform, welche etwas einseitig so definirt wird, daß die Spur einer vorgängigen Wahrnehmung bei der Wiederholung des Wahrnehmens wieder zu neuem Leben im Denkorgan ersproßt. Ein leicht erklärlicher Prozeß; ist doch jene Spur eine Disposition zur Wiederholung der formellen Affection des citta durch jene Wahrnehmung. Man kann an die Saite

Digitized by Google

denken, die auch unangeschlagen den Ton wiederklingt, auf den sie gestimmt ist. Den einstigen Anlaß zu den besagten Spuren können natürlich Vorstellungen irgend einer beliebigen Denkform gegeben haben.

Der Bereich der Objecte ist für die abstracte, also namentlich auch die philosophische Erkenntnis unbeschränkt. Vgl. §§ 53—55. Grenzen sind nur der sinnlichen Wahrnehmung gezogen; diese ist auf die grobe Welt angewiesen, und auch hier ist das Allzufeine (Atomartige), das Allzuferne und das Versteckte unerkennbar (2, 43⁴. 3, 25). Der Yoga kann allerdings Wunder thun, über die gewöhnlichen Schranken hinwegsetzen, um eine intuitive Erkenntnis auch hiervon (1, 49. 3, 25), wie von allem dem zu bewirken, was sonst nur indirect erkennbar ist (3, 25 ff.).

46. Eine interessante Auseinandersetzung wird veranlaßt durch die Thatsache der subjectiven Denkweise. Das Object kann eins und dasselbe sein, und der Eindruck auf verschiedene Subjecte doch ein total verschiedener. Dasselbe schöne und anmutige Weib erweckt bei dem Verliebten ein Gefühl der Beglückung, bei ihrer Nebenbuhlerin Neid, bei einem Asketen Abscheu. Im Object kann der Grund zu dieser Verschiedenheit nicht liegen; diesem eignet nie active Beeinflussungsfähigkeit. Bei jeder Wahrnehmung gilt für das allein Thätige das Organ, während dem Object keinerlei Spontaneität zuerkannt wird. Also muß sie im Subject, d. h. im Denkorgan — oder auch (vgl. § 36) in den Wahrnehmungsorganen — begründet sein. Die Qualitäten, die dort herrschen, die Dispositionen, welche sich da finden, wirken bestimmend, färbend auf die Vorstellung ein.

Aber bliebe nicht noch die Möglichkeit, daß Subject und Object sich nicht zu einer Wirkung vereinigen, sondern die Wahrnehmung nur vom Subject abhängt? Das hieße: das Object ist Product des Denkens. Dann müßte es aber offenbar seiner Realität verlustig gehen, sobald der Inhalt des Denkens ein anderer wird. Wie erklärt es sich nun ferner, daß ganz das nämliche Ding zu gleicher Zeit von so vielen Andern gedacht wird? Auch müßte sich das Object als Product der Vielheit

Digitized by Google

von dem Object als Product des Einen unterscheiden. Wollte man dies leugnen, so läge eine Gleichartigkeit des Effects bei Heterogeneität der Ursachen vor. Nein! Sondern Object wie Subject sind von gleicher Realität, Mischungen der drei Essenzen (sattva, rajas, tamas, vgl. § 23 ff.); und wie jenes seine starre Bestimmtheit hat (vgl. 4, 14), welche fürs Resultat der Erkenntnis sehr wesentlich ist, so besitzt auch das Denkorgan seine jeweilige spezifische Bestimmtheit und bildet so neben dem Object einen zweiten wesentlichen Factor, welcher im Resultat nicht ungespürt bleiben kann. Der individuelle Typus, die zeitigen Mischungsverhältnisse im Denkorgan beeinflussen die nachbildende Thätigkeit desselben, modifiziren die Bilder. Aber die Realität des Wahrgenommenen ist doch nicht abhängig vom Act des Erkennens; daß jenes und dieses, wesensverschieden, sich verhielten wie Wirkung und Ursache, ist und bleibt eine Chimäre (4, 15). Man kann dem sicheren Tacte seine Achtung nicht versagen, womit so der abstracte Idealismus fast ein Jahrhundert vor seinem abendländischen Begründer Berkeley widerlegt und das subjective Element in der Vorstellungsbildung gegen das objective determinirt worden ist.

VI. Vom bewußten Handeln.

47. Das bewußte Handeln unterscheidet sich vom instinctiven dadurch, daß das Ziel vorgestellt wird, und zwar als ein zweckmäßiges, daß das Resultat vorempfunden wird und zwar als ein Lust oder Vorteil einschließendes (vgl. 1, 25[12]). Natürlich kommt es dabei nicht auf den absoluten Wert dieses „Vorteils", dieser „Lust" an, sondern nur auf subjective Wertschätzung: die letztere ist sogar in den meisten Fällen eine gänzlich irrige, weil sie im gewöhnlichen Leben allemal im Sinne des Weltseins geschieht, welches nun durch das daraus entspringende Handeln gefördert wird (2, 3[2]). Darum bezeichnet unser System die nächsten Voraussetzungen des profanen Handelns schlechthin als kleça's, d. h. Calamitäten, Trübsale, Krebsschäden schmerzlicher Art; sie erzeugen eben den unseligsten aller Schmerzen, fördern das Weltsein

Digitized by Google

(2, 3). Solcher Calamitäten werden fünf gezählt (2, 3). Sie scheiden sich deutlich in zwei Gruppen, von denen die eine mehr intellectueller Natur ist, während die andere mehr nach der Gefühls- oder Willensseite zu liegt. Wir beginnen abweichend vom Lehrbuch mit der letzteren, weil sie zum Handeln in einem unmittelbareren Verhältnis steht als jene erstere. Sie umfaßt zunächst Neigung (râga) und Abscheu (dvesha), und dann allgemein die Lust am Leben überhaupt (abhiniveça). Bei einer jeden dieser drei Calamitäten wird das Kriterium alles bewußten Handelns ausdrücklich hervorgehoben. Immer schwebt dem Handelnden eine Vorstellung des zu erwartenden Glücks oder Schmerzes vor, ein Gefühl, welches noch einen leisen Nachklang, ein dunkles Gedenken (anusmrti) bildet von früheren Erfahrungen her (2, 7^{1}. 2, 8^{1}). Das zähe Hangen am Leben wird erklärt aus der Angst vor dem Tode, dessen in früheren Existenzen oft schon erlittene Schmerzen ihre Spuren unauslöschlich auf dem Grunde des Denkorgans eingegraben haben; nun bleibt bei allem Lebendigen vom niedrigsten Wurm bis zum Gott Brahmâ hinauf ein heimliches Grauen (2, 9^{1-3}). Die intellectuelle Gruppe kann schon insofern nur mehr indirect ein Hebel zum profanen Handeln sein, weil sie im Wesentlichen nur eine falsche philosophische Grundstimmung repräsentirt. Allerdings bezieht sich der Irrtum auf die wichtigsten Probleme, welche für dies praktische Verhalten eines jeden consequent handelnden Menschen grundbestimmend sein müssen. Hierzu gehört zuerst das Nichtwissen (avidyâ, d. h. nicht sowohl die Unwissenheit, als vielmehr die Unwissenschaftlichkeit, nämlich in der Beurteilung), das metaphysische Vorurteil, die verkehrte Erkenntnis oder falsche, oberflächliche Wissenschaft (2, $4^{4.\,18}$. 2, 24^{1}). Es ist ein Irrtum in der Wertschätzung, welcher dazu führt, daß man in einem „Nicht-Dies" ein „Dies", d. h. in einem Non-A ein A zu haben wähnt, z. B. in dem Vergänglichen, wie einem Gefäß, etwas Ewiges; in dem Unlauteren, wie dem Körper, etwas Lauteres, Heiliges; in dem Leidvollen, wie den Sinnesobjecten, ein Glück; in dem, was keine Seele ist, die Seele; in dem Bösen das Gute; in dem Unnützen das Zweckmäßige (2, 5). Eng damit verwandt

Digitized by Google

ist, weil auch auf unrichtiger Schätzung beruhend, die asmitâ, welche die seelische und die materielle Seite an unserm psychischen Organismus nicht auseinanderhält, oder vielmehr das Psychische einzig als etwas Stoffliches gelten lassen will, den Geist verneint und dessen Attribute einfach der Materie beilegt, unbekümmert darum, ob sie mit deren Begriff vereinbar sind oder nicht (2, 6). Es ist schwer den Ausdruck asmitâ zu übersetzen. Eine Art Egoismus — dies ist die gewöhnliche Wiedergabe — liegt allerdings darin, aber kein Egoismus der gewöhnlichen Art, sondern eben nur ein philosophischer oder religiöser, eine unüberlegte, sanguinische, der Wahrheit hohnsprechende Überhebung des Fleisches über den Geist. Mit diesen Begriffen deckt sich ungefähr das, was 3, 35 als bhoga und 2, 17[1] als avivekakhyâti bezeichnet wird: die naive urwüchsige Manier, wie der natürliche Mensch sich zu den fundamentalen Ideen stellt und daraus Consequenzen zieht, blind für feinere Unterscheidungen, welche dem Kennerauge niemals entgehen; oder, wie man es ausdrücken kann, ein flacher in die Tiefen der Wesenheit nicht eindringender Empirismus (vgl. 2, 6[4] mit 3, 35[4] und 4, 24[3]).

48. Die zweite, intellectuelle, Gruppe fällt trotz ihrer nicht ganz einfachen Beziehungsweise zum Handeln gleichwohl am schwersten in die Wagschale. Insbesondere ist das Nichtwissen von großer Bedeutung: es ist die eigentliche Ursache (2, 4[2]), die Wurzel (2, 4[5. 16]), das Saatfeld (2, 4[1]), der Sprießboden (2, 4[2]) für die übrigen. Wenn dies sich erschöpft, so gibts für die übrigen Krebsschäden kein Aufkommen mehr, wo dies wuchert, da sieht man auch die andern zum Vorschein kommen (2, 4[3] vgl. [19]). Und das Nichtwissen ist nicht nur ihre Wurzel, sondern ebenso gewiß auch ihre stete Begleiterin, ja es gehört gewissermaßen zum Wesen der kleça's, mit der avidyâ verquickt zu sein (2, 4[17]): man faßt sie daher auch alle fünf in Bausch unter dem Namen avidyâ zusammen (2, 4[20]). Die avidyâ ist die Wurzel alles Übels und Leids: des Schmerzes, und auch der Lust, die ja im Grunde doch nur dem einen großen Schmerze des Daseins Vorschub leistet (3, 35[4]. 4, 22[54]); die avidyâ ist aber auch die Wurzel aller

Digitized by Google

Sünde und Schuld, denn aus ihr entspringt Begierde und Selbstsucht und andererseits Zorn und Rücksichtslosigkeit gegen den Nächsten (2, 34[8]). Wesentlich diese avidyâ wird man endlich auch in jenem Willen zum Sein suchen müssen, welcher sobald es not thut unsere instinctiven Thätigkeiten leitet: sogar mit einer gewissen Weisheit, mit kluger, rascher Erfindung — aber doch nur im Dienste der größten Thorheit, die es unserm pessimistischen System zufolge geben kann, zu Gunsten des Weltseins. Diese hervorragende Rolle, welche die Unklugheit, Beschränktheit, Kurzsichtigkeit auf praktischem Gebiete behauptet, entspricht also vollständig der metaphysischen Stellung, welche man der avidyâ zuerkennt, und läßt uns die Bedeutung der letzteren wenigstens ahnen.

49. Versuchen wir uns von dem Prozeß des Handelns nach dem vorliegenden Material ein Bild zu entwerfen, so ergibt sich etwa Folgendes. Zuerst wird das Ziel vorgestellt — auf Grund einer Wahrnehmung oder Erinnerung. Mit dieser Vorstellung verbinden sich sofort entweder die gefühlsartigen kleça's und bewirken eine Sympathie oder Antipathie; oder es verbinden sich damit die intellectuellen kleça's, in welchem Falle der Beweggrund ein reflectirter ist, aber doch auch auf die Erwartung einer Lust oder eines Vorteils hinausläuft. Nun erfolgt das Wollen des Zwecks, die Überlegung der Mittel und Wege zur Ausführung, endlich diese selbst. Die kleça's spielen offenbar die wichtigste Rolle, sie bilden immer den eigentlichen, uns am nächsten angehenden Beweggrund, wenigstens bei allem profanen Handeln. Es ist schwer zu sagen, ob man bei diesem profanen Handeln noch von Willensfreiheit, oder nicht vielmehr von Determinismus sprechen soll. Die Willensfreiheit ist ja von vorn herein anerkannt, jegliche Spontaneität hat ihren Urquell im Abglanz der Seele. Aber es ist unverkennbar, daß für die Schätzung des Ziels die Natur des Beweggrundes, die Wahl der Mittel, die individuellen Verhältnisse von entscheidendem Gewicht sind. Auch hier haben die in § 45 betonten Momente — Dispositionen und augenblickliche Mischungsverhältnisse der Essenzen im Denkorgan —

Digitized by Google

den größten Einfluß: alles färbt sich subjectiv. Ja die kleça's selbst äußern sich verschieden, je nach den Umständen, in denen sich das Subject befindet. Sie können schlummernd auf dem Boden des psychischen Organs ruhen bleiben, ohne zu einem Effect zu führen; so die Triebe im Kindheitsalter, wo das erweckende, treibende, bethätigende Organ noch nicht zur Entwickelung gediehen ist. Sie können ferner ohnmächtig gemacht werden durch eine direct widerstreitende Willensbestimmtheit; so müssen sie beim frommen Asketen vor dem heiligen Denken und Wollen zurücktreten. Sie können weiterhin mit einander in Zwiespalt liegen; eine vorhandene Neigung kann auf Zeiten durch einen starken Affect des Hasses verdrängt werden, um dann doch wieder hervorzutreten. „Zwei Seelen wohnen in meiner Brust." Sie sind endlich zur Realisirung ihrer Bestimmung reif, wenn alle Vorbedingungen dazu erfüllt sind (2, 4). Die ganze Beschaffenheit des Denkorgans aber ist ihrerseits wieder durch das präcedente Verhalten — Schicksal — des Individuums bedingt. Die kleça's bestehen, ehe sie zur Actualität gelangen, in Gestalt von Dispositionen im Denkorgan (2, 10); und andererseits führt die Thätigkeit, welche sie bewirken, wieder dieselben Resultate herbei, wie auch jedes unbewußte instinctive Thun: sie prädisponirt wiederum zu gleichem Thun u. s. w. (2, 12. 4, 11), und alles läuft hinaus auf die Erhaltung und Förderung der Seelenwanderung. Bei allem profanen Thun ist also der freie Wille in den Dienst des Weltseins gebannt und dessen Tendenzen unterworfen; wahrhafte Freiheit bewährt er erst dann, wenn er sich diesem Joch entwindet, sich dieser Fesseln und dem ganzen Weltsein zu entschlagen versucht, wenn er sich um Erlösung müht.

VII. Vom Jammer des Daseins und von der Erlösung.

50. Die Lehre vom Nichtwissen ist eine durch und durch pessimistische. Wir geben nur trügerischen Vorspiegelungen unseres Egoismus Raum, wenn wir eine Welt für gut, ein Geschick für beseligend halten, das nur dem Wonnerausch der Sünde gleicht, Gift ist, welches man in Honig gemischt genießt (2, 15[2]). Werden

Digitized by Google

uns dann Augen und Sinne geöffnet, so muß die Trostlosigkeit der sich eröffnenden Perspective uns um so grausamer ernüchtern. Das meiste, was dem natürlichen Menschen wertvoll, ja himmlisch dünken mag, erweist sich im Licht der Wahrheit als ein Unglück, das fortzeugend immer Böses muß bewirken, und als ein Hemmnis des einigen, wahren und höchsten Heils, für welches der Mensch prädestinirt ist (3, 37). In diese Kategorie gehört alles, was dies Leben, das gewöhnliche profane Thun, irdisches Glück oder Unglück, den Lohn der Sünde so gut wie den Lohn der Tugend zu fördern geeignet ist (2, 15 u. ö.): das ganze Weltsein ist ein Unglück, das man abthun muß (2, 17^{2}). Das ist der Inhalt dieses Pessimismus: es ist das „Alles ist eitel" des Predigers. Den Beweis der Wahrheit für diesen Pessimismus liefert, kann man sagen, schon das Sehnen nach Besserung, welches mit dem Aufdämmern des Bewußtseins die Natur im Gefühl der Schmerzen empfindet, wie sie notwendig aus dem falschen Wahn entspringen müssen, daß *sie* das Wirkende, Letzte, Höchste in der Welt sei und daß auf *sie* alles Denken und Thun bezogen werden müsse (4, 22^{54} f.). Drum harrt sie der Unterstützung entgegen, welche die Philosophie ihr gewähren soll (4, 22^{56}). Im Einzelnen aber läßt sich das „Alles ist eitel" folgendermaßen begründen. Mit dem Genuß steigert sich auch das Bedürfnis; dies wird schließlich bei allzuhoher Steigerung doch nicht mehr befriedigt werden können, und dann ist der Schmerz unvermeidlich (2, 15^{6}). Ferner haben wir selbst im Moment, wo wir uns des Angenehmen erfreuen, allezeit ein unaustilgbares Gefühl der Abneigung gegen alles, was unserer Lust widerstreitet (2, 15^{8}). Drittens führt jede Empfindung von Lust oder Schmerz zur Bildung einer Disposition, diese wieder zu neuer Empfindung und so fort ohne Ende, sodaß die Seelenwanderung immer neue Nahrung empfängt und kein Ende findet (2, 15^{11}). Endlich ist ein stetes, unvermeidliches Leid mit dem ewigen Wogen der drei Essenzen verknüpft, welche mit einander im Kampf liegen, sich in unaufhörlichem Aufruhr zu unterjochen und gegen einander aufzulehnen suchen (2, 15^{14}). So führt denn nicht nur die eigentliche Sünde ohne Ende zu Jammer

Digitized by Google

und Verblendung (2, 34); sondern alles ist voll Jammer, was dem natürlichen Dahinleben „nach dem Strich“ ist, mit dem profanen Denken und Handeln harmonirt (anuloma, anukûla, anuguṇa 4, 33[123]).

51. Und diesen Jammer fühlen gerade die Erleuchtetsten und Besten am schmerzlichsten (2, 15[3]); so ist der Augapfel für die leise Berührung, auch nur mit einem Wollenfädchen, empfindlicher als alle andern Teile des Körpers (2, 15[4]). Daher wird der Weiseste am ernstesten nach einer Erlösung von all diesem Leiden trachten (2, 15[17]). Ja ist denn aber ein solches eigenes Erlösungsbestreben nötig? und ist es von Aussicht? Man kann allerdings so fragen. Denn erstens blickt ein barmherziger Gott auf die Welt herab, der im Stande ist durch sein bloßes Machtwort die ganze Welt zu erlösen, und der den Erlösungsratschluß wirklich gefaßt hat. Und zweitens ist ja die ganze Natur bereits auf den Plan einer allgemeinen, ausnahmslosen Erlösung hin organisirt und wird nicht eher ruhen darauf hinzuarbeiten, als bis dies Ziel ganz und voll erreicht ist. Warum brauchen sich dann die Freiheitsdurstigen um Erlösung zu mühen? Und wenn die Erlösung kein Gegenstand persönlichen Strebens sein kann, welchen Nutzen haben dann die Lehrbücher, die dazu Anleitung geben wollen? Die Antwort ist folgende. Die metaphysischen Vorbedingungen sind offenbar da; alles Übrige ist aber persönlich, individuell, denn die Erlösung erfolgt bei jeder einzelnen Seele einzeln (2, 22[4]). Jeder Effect tritt nun ein, sobald alle erforderlichen Vorbedingungen erfüllt sind, und dies ist hier in der That der Fall, mag man die Sache nun vom Standpunkt der Wissenschaft oder vom Standpunkt des Individuums ansehen. Auf Seiten des Individuums das Gefühl des Schmerzes des Seins, wie er aus der avidyâ folgen muß (s. § 50), und das Trachten nach einem deutlich vorgestellten Ziel: der absoluten Befreiung von diesem Schmerz (2, 15[16]. 3, 50[3]. 4, 22[55]. vgl. Kapila 1, 1. Sânkhya Kârikâ 1), gleichzeitig aber das Bewußtsein der Unzulänglichkeit der eigenen Mittel, das Suchen nach Unterstützung und die dankbare Annahme derselben, wenn sie von der Wissen-

Digitized by Google

schaft geboten wird. Auf Seiten der Wissenschaft aber die Klarheit über diese subjectiven Verhältnisse, die Klarheit über das eigentliche Wesen der absoluten Erlösung: vollkommene Isolirung der Faktoren des Weltseins, Aufhebung des Verhältnisses von Seele und Denkorgan als Subject und Object der Erfahrung, Aufhören der Seelenwanderung (2, 17; 18^{7}; 25^{5}), das kaivalyam, d. h. die völlige Absolutheit der Seele; endlich die Klarheit über die einzuschlagenden Wege zum Ziel, welche sie mit logischer Gewißheit ermittelt hat (vgl. 4, 22^{51-64}).

52. Welcher Art muß nun die Methode des auf Erlösung gerichteten Strebens sein? Es wird zuerst darauf ankommen, diejenigen directen Förderungen des Weltseins, welche unmittelbar unserer freien Entschließung unterstehen, d. h. alles profane Handeln und Denken soviel als möglich außer Thätigkeit zu setzen. Einmal sind die Wirkungen der kleça's zu unterdrücken, welche den Geist zerstreuen, zersplittern, ihn immer von neuem in den Strudel des Lebens hineinreißen (2, 2^{1}; 4^{21}; 9^{4}; 1, 33^{13}). Und zum zweiten haben wir uns gegen die Denkfunctionen zu wenden, deren Hemmung gleich im Anfang des Lehrbuchs (1, 2) als das Wesen des Yoga bezeichnet wird. Nach beiden Seiten soll der Geist aller Flatterhaftigkeit entsagen und sich an einen Zustand gewöhnen, wo er stetig und energisch auf ein einziges festes Ziel des Denkens und Wollens gerichtet ist (vgl. 2, 41^{8}. 2, 11). Dieser Zustand heißt eben darum sthairyam, d. h. Stetigkeit (1, 36^{6}), oder samâdhi, d. h. gesammelte Aufmerksamkeit, oder dhyâna (2, 11), d. h. Vertiefung, Versenkung in der Art der religiösen Beschauung, oder ekâgratâ (1, 33^{14}), d. h. Concentration auf ein bestimmtes Ziel, oder Andacht. Die Forderung lautet auf immer erneute und immer festere Erfassung dieses Einen und auf Gleichgültigkeit gegen alles Andere (1, 12—15). Offenbar ist damit schon viel gewonnen; denn so lange diese Bestimmtheit des Seins dauert, bilden sich keine Dispositionen für profanes Handeln, wohl aber forterbende Anlagen für die Concentration. Die Erlösung wird negativ insofern unterstützt, als das Material, welches das erlösende Thun zu bewältigen hat, nicht vermehrt wird; ja es wird

Digitized by Google

sogar ein positiver fester Boden (1, 14) für dieselbe gewonnen; denn die Energie, sich vom Weltthun zu emanzipiren, ist verwandt mit jener, sich auch vom Weltsein freizumachen. Wird doch schon jeder Thätigkeit, welche den ungezähmten Trieben, dem natürlichen Sichgehenlassen, dem einfachen In-den-Tag-hinein-Leben des Individuums Beschränkungen auferlegt, ihr Wert für den Yoga zuerkannt, eben um deswillen, weil sie diese Energie zu stählen geeignet ist. Unser Lehrbuch stellt ein System von acht Teilen des Yoga (yogânga) auf, welche der Reihe nach absolvirt werden sollen. Davon haben die ersten nur erst diese ganz vorbereitende Bedeutung. Anfangen soll man damit, seine Gelüste zum Morden, Lügen, Stehlen, zur Unkeuschheit und zu jeglichem Genuß zu bezwingen, also das allgemein menschliche Sittengesetz zu beobachten: nur der fünfte Punkt verlangt noch ein Übriges dazu. Dann soll man fortschreiten zur Lauterkeit des Körpers und des Herzens, zur Genügsamkeit, zur Übung der herkömmlichen religiösen Ceremonien, zum Studium und zur Repetition der heiligen Texte und zur Gottesverehrung. Darauf folgt drittens das bewegungslose Verharren in bestimmten Haltungen, und an vierter Stelle die Auferlegung gewisser Regeln und Beschränkungen beim Atmen. An alle diese Übungen wird bereits die Verheißung wunderbarer Erfolge geknüpft, wie sie zum Trost und zur Ermutigung des redlich Strebenden in dieser oder folgenden Geburten eintreten sollen. In der Schilderung dieser Belohnungen entfernt sich nun freilich unser Text sehr oft weit von dem nüchternen Boden der Philosophie; nicht genug daß der Sittlichkeit und Frömmigkeit ein verklärender und bessernder Einfluß zugeschrieben wird, sondern da ist — namentlich bei höheren Stufen des Yoga — von himmlischen Wonnen und göttlichen Erkenntnissen die Rede, welche ein ekstatischer, verzückter indischer Asket vielleicht allen Ernstes zu erfahren vermeint, deren weitere Verfolgung aber für uns keinen Wert haben kann. Nur das eine wollen wir hier gleich noch erwähnen, daß alle Vollkommenheit, jeder außerordentliche Erfolg in späteren Geburten von der früheren Übung der Concentration abhängig gemacht wird. Kapila hätte nicht von Geburt an ein

Digitized by Google

Weiser sein können, Viçvâmitra wäre nicht in den Priesterstand aufgenommen worden, wenn nicht auch schon frühere Andacht sie dazu befähigt und die gegenteiligen Anlagen aus dem Weg geräumt hätte. Ohne diese Voraussetzung vermöchten auch Kräuter und Zaubersprüche ihre Wirkung nicht zu thun (4, 1). Um aber auf die Yogânga zurückzukommen, so heißt es, daß die Andacht beim ersten und zweiten keimartig ist, beim dritten und vierten aber emporsprießt; mit diesen letzten beiden verbindet sich aber sofort ein fünftes, worin sie zur Blüte gelangt (2, 55[14]. 29[3]): ein Zustand, wobei die Organe ganz von der Sinnenwelt abgezogen und außer Thätigkeit gesetzt werden (vgl. 1, 29). Sie stehen nun durchaus unter der Controlle des Denkorgans; sie äußern keine Thätigkeit, selbst wenn sie geeigneten Objecten zugewendet sind. Damit ist in der That dasjenige, was nach dem Obigen die Concentration sein sollte, aufs beste erreicht (vgl. 2, 29—55. 3, 43[12]. 4, 1[e]).

53. Doch es würde ein einseitiges, fragmentarisches Streben sein und nie zur Erlösung führen, wenn man sich mit der Unterdrückung des äußerlichen Thuns begnügen wollte. Denn noch immer würden wichtige treibende Momente der Seelenwanderung ruhig weiter wuchern. Vielmehr ist so nur erst das Grobe abgethan, und es bleibt die nicht minder schwere Aufgabe, die unübersehbare Menge der Dispositionen zu neuem Leben und neuem Leiden, welche in uns schlummern, zu beseitigen. Und während sich Andacht und Stetigkeit ein jeder, dem es ernst mit seinem Heil ist, mit Selbstverleugnung und Energie abtrotzen könnte, so ist ohne Zweifel viel schwerer abzusehen, wie man einem Feinde begegnen soll, den man gar nicht kennt. Zwar wird die Aufgabe dadurch etwas vereinfacht, daß von dem Schwinden der kleça's auch die Vernichtung der eigentlichen Dispositionen abhängig gemacht wird — vielleicht deshalb, weil eine jede, auch eine instinctive Handlung nach Orts- und Zeitverhältnissen überlegt sein muß und stets von bestimmten Gefühlen geleitet wird; 2, 13 am Ende des Commentars (die Stelle ist im Sanskrittext des Râj. M. aus Versehen weggelassen, findet sich aber in seiner

Digitized by Google

Übersetzung) heißt es: „Gleichwie unenthülste Reiskörner und ungeröstete Samen keimfähig sind, enthülste und geröstete aber nicht, so bewähren sich die Dispositionen, verbunden mit den kleça's, als Keime zu moralischem Verdienst, d. h. zu Vergeltung fordernbem Thun, während das nicht der Fall ist, wenn die kleça's beseitigt sind und die Dispositionen sich in der Lage der gerösteten Körner befinden." Aber damit ist die Schwierigkeit nicht gelöst. Auch gegen die kleça's in ihrem dispositionsartigen Zustande reicht das äußere Verfahren, das sich dem Auswaschen eines Schmutzfleckes aus einem bespritzten Kleide vergleichen ließ (2, 11[3]), nicht mehr aus; der Schaden sitzt tiefer, sitzt im Gewebe. Wenn (4, 11) als die drei integrirenden Bedingungen, unter denen die Dispositionen zur Erfüllung gelangen, folgende bezeichnet werden: erstens eine vorausliegende Ursache, der sie selbst das Dasein verdanken, zweitens das Denkorgan als ihr Substrat, und drittens ein äußeres Object als spezielle Veranlassung zur Actualisirung, so läßt sich mit den besprochenen Mitteln nur der letzten davon begegnen, und der Erfolg ist notwendig nur ein zeitweiliger. Es bliebe demnach nur Vernichtung des Denkorgans oder directer Angriff auf die Dispositionen übrig. Und für beide Zwecke dient dasselbe Mittel: die Beseitigung des Nichtwissens (3, 50[2]. 2, 27[13]). Wir kennen dies als die causa efficiens und conservans der kleça's, als aushelfend, wo die angeborenen Instincte nicht ausreichen. Und nichts anderes kann zur Trennung von Seele und Stoff, zur Erlösung führen: denn die Vernichtung des Nichtwissens ist der Zweck und das Ziel des Weltseins; ist dieser Zweck erreicht, so hört die Materie, hört das Denkorgan auf für die Seele thätig zu sein (2, 24. 2, 18[7]. 2, 25[1]. 4, 29—33). Das Nichtwissen kann nicht einfach abgestreift werden, wie ein Gewand oder sonst ein rohes körperliches Ding, sondern es muß eine direct entgegengesetzte Kraft eingeführt werden, welche dann das Nichtwissen, die Seelenwanderung und alles Elend des Daseins ganz von selbst paralysirt (2, 25[3]): und das ist das rechte Wissen, die rechte metaphysische und ethische Grundstimmung (2, 4[19]. 25[1]): die Unterscheidung zwischen der Seele und den feinsten Teilen der Materie,

Digitized by Google

die richtige Schätzung beider Teile, die Aufgabe des Wahns, als ob das Denkorgan das Selbst, das wirkende, erkennende und genießende Subject wäre (4, 24. 2, 26⁵. 2, 19³. 1, 19). Es ist ein stetiger, pausenloser, zerstreuungsloser Zustand des Erkennens, des Überzeugtseins (2, 26³. ⁷), der Klarheit über alle denkbaren Objecte in allen denkbaren Verhältnissen (3, 54³. 4, 28); und das Ziel ist das siebenfache Bewußtsein: „Ich habe erkannt, was erkannt werden muß; nichts bleibt mir zu erkennen übrig. Meine kleça's sind vernichtet; nichts bleibt mir zu vernichten übrig. Ich bin der (wahren, notwendigen) Erkenntnis teilhaftig geworden. Ich bin zum unterscheidenden Wissen gelangt. Mein Denkorgan hat seine Bestimmung erfüllt. Die Essenzen haben ihre Hoheit über mich verloren; sie werden ihre Stellung nicht wieder erlangen, wie Steine, die von des Berges Gipfel hinabgerollt sind; wie sollten sie auch neu emporsprossen, da sie nun zur Auflösung in ihr Ursein neigen, da ihre Wurzel und Ursache, die da Verblendung, Nichtwissen heißt, nicht mehr existirt, da endlich auch kein Motiv für sie mehr da ist? Der Samâdhi ist in mir zu dem geworden, was er seinem Wesen nach sein soll; daher beruht mein Ich ganz in sich selbst (ist nichts mehr als das reine abstracte Schauen, Begreifen, vgl. 1, 3¹. 1, 41¹⁰)“ (2, 27).

54. Näher gestaltet sich der Erlösungsprozeß (nach 4, 25—33) folgendermaßen. Ist dasjenige Wissen und Urteilen geschwunden, welches wir oben (§ 47) mit asmitâ bezeichnet fanden, so ist eine bestimmte, feste Tendenz zum Wissen und zur Erlösung da. Aber noch sind Störungen, Zerstreuungen, Unterbrechungen nicht ausgeschlossen; sie rühren von den Dispositionen her, welche zwar bereits im Welken und Vergehen begriffen sind, aber noch Kraft genug besitzen, um im lässigen Moment den verpönten Gedanken an das arme Ich wieder einzumischen. Sie müssen bekämpft werden durch immer heißere Gluten der Erkenntnis. Alsdann tauchen keine fremdartigen Gedanken mehr auf; der Samâdhi ist fest und stetig; aber er ist noch nicht vollkommen. Die Erkenntnis muß immer tiefer und weiter dringen, alle Prinzipien, die der Stoffeswelt wie die Seele in ihren Bereich ziehen; sie alle müssen richtig geschätzt und

Digitized by Google

geordnet werden, und dies alles muß geschehen ohne Begehr nach Lohn. Dann hören kleça's und Werke endgültig auf, sie haben keine Stätte, keine Existenz mehr (vgl. 4, 11[5] f.). Der Geist ist frei von allen Schranken und Schleiern, die ihn umzogen hielten. Dem Wissen ist keine Grenze mehr gesetzt, und doch erscheint die Summe der Erkenntnis als ein leicht übersichtliches, mühelos zu behaltendes Pensum. Und die Essenzen haben nichts mehr im Interesse des betreffenden Individuums zu wirken; rückflutend gehen sie auf in ihr Ursein, und die Seele ist erlöst, ist absolut, ist isolirt (vgl. 4, 22[44. 47]. 2, 26[7]. 3, 50[4]. 4, 33[114] f.).

55. Wie gelangen wir aber zu diesem Wissen, zu dieser unterscheidenden Erkenntnis? Die Andacht in dem oben angegebenen Sinn ist schon ein mächtiges Förderungsmittel dazu; auch hier ist die Losung wieder: samâdhi, Concentration des individuellen Lebens, aber im höchsten Sinne des Wortes. Bisher war die Thätigkeit eine wesentlich auf Abwehr bedachte, ihr Charakter ein mehr oder minder negativer, ihr Erfolg ein fragmentarischer, zeitweiliger: alle diese Mängel sollen jetzt wegfallen und durch ihr Gegenteil ersetzt werden; das Streben soll ein schöpferisches, positives, sein Erfolg ein durchschlagender sein. An die fünf angeführten Yogânga's schließen sich drei weitere an, auf die man mit Absolvirung jener ersten vollkommen vorbereitet ist. Jene waren das Außenwerk des Yoga, secundäre Beförderer desselben; diese bilden den Kern, das Wesen, den besten und edelsten Teil davon. Jene brachten ihn zum Aufsprießen, zur Blüte: diese letzten drei zum Fruchttragen (2, 29. 2, 55[15]. 3, 7). Die letzten drei Glieder des Yoga sind getrennt kaum denkbar. Sie sind characterisirt: erstens als die Fixirung des Denkorgans auf ein ganz bestimmtes Object, unter Ausschluß aller andern Objecte — wohlzuverstehen eine Thätigkeit blos in Gedanken, ohne Zuhülfenahme der äußeren Organe; zweitens als das völlig reine, ungetrübte, ungefärbte Erfassen des betreffenden Begriffs; drittens als das stetige Festhalten desselben, sodaß das Denkorgan, ihn nachbildend, sich gleichsam seines eigenen Wesens begibt und in fremder Form untergeht (3, 1—3), gleichwie ein klarer Bergkristall

Digitized by Google

ganz nur die Farbe seines Hintergrunds wiederstrahlt (1, 41). Sie müssen immer alle drei zusammen auf das nämliche Object angewendet werden, daher werden sie auch immer mit einem einzigen Terminus zusammengefaßt als Samyama, d. h. Fesselung, Zügelung, Bändigung, Bezwingung, absolute Beherrschung. Zweck ist, eine richtige, deutliche, von allem Zweifel und Irrtum freie, allenthalben kritisch scheidende Erkenntnis zu erzeugen (3, 4. 5. 1, 17[1]). Was die Objecte betrifft, so wird ein stufenweises Fortschreiten vom Niederen zum Höheren, vom Groben zum Feinen für notwendig gehalten; sonst — heißt es — ist auf höheren Stufen, bei abstracteren Meditationen kein Erfolg zu hoffen (3, 6). Die Objecte sind natürlich unbeschränkt; aber bei den meisten wird kein direkter Erfolg für die Erlösung erzielt, sondern nur diese oder jene Wunderwirkung, die allerdings nicht verfehlen wird, zu neuem, energischem Streben zu ermutigen, in Wahrheit aber dem Heile eher hinderlich als dienlich sind (3, 36. 37). Solche wunderbare Wirkungen werden übrigens auch im Gefolge derjenigen Meditationen gedacht, von denen sich einer, der zur Erlösung gelangen will, wohl gar nicht dispensiren dürfte. Wenn einer z. B. sein Denken auf die groben Elemente — ihr Wesen und ihre Beschaffenheit, die Essenzen aus denen sie bestehen, ihren Ursprung, ihre Bedeutung im Erlösungsplan — richtet, dann, heißt es, sind ihm die Elemente unterwürfig, sind sie seinem Wunsche dienstbar, wie die Kühe ihren Kälbern, denen sie anhänglich nachlaufen. Dann ist der Betreffende im Besitz der acht Zauberkräfte: er kann sich so klein machen, wie ein Atom, oder so groß, daß sein Finger an den Mond rühren kann, leicht wie Wolle, schwer, so sehr er will; nichts vereitelt sein Bestreben, er hat die volle Herrschaft über seinen Leib wie seine Sinne, alle Wesen gehorchen ihm aufs Wort, und was er nur wünscht, das bringt er zu glücklichem Ende (3, 44. 45). Über die zweckmäßigste, am directesten zum Ziele führende Folge der Objecte ist an zwei Stellen (1, 17 und 1, 41—45) in nicht ganz übereinstimmender Weise die Rede; die Meinung ist etwa folgende (vgl. 3, 44[10] und

Digitized by Google

überhaupt 3, 44—49). Die Meditation hat sich zunächst mit der eigentlichen Welt der Objecte zu befassen und hier vom Groben zum Feinen, von den Elementen zu den Organen fortzuschreiten; dann hat sie es mit dem Denkorgan auf den verschiedenen Stufen seiner Lauterkeit, endlich mit dem Subject des Erkennens zu thun. Schon auf der ersten dieser drei Stationen emancipirt sich das Denkorgan von dem Einfluß der Dispositionen und kleça's. Zu stetigem, sicherem, ruhigen Fließen gediehen, ist es darauf zur Fähigkeit des intuitiven Erkennens von allem Fernen und sonst nicht direct Erkennbaren gelangt. Aber dies wie auch das Meditiren über das Denkorgan war immer noch ein Thun, welches seine Spuren hinterließ — Spuren freilich, vor denen alle sonstigen Dispositionen verstummen und verschwinden mußten (1, 18[10] f.). Auf diesen neuen Dispositionen beruht nun das ganze weitere Thun und Leben. Aber auch sie müssen energisch negirt und abgewiesen werden (1, 47—51). Die letzte Entscheidung fällt erst auf der dritten Station, wo das Subject des Erkennens zum Gegenstand der Meditation gemacht werden soll. Wer sich hier laß erweist und leichtgläubig, zu früh siegesgewiß in dem sattva des Denkorgans das wahrhafte geistige Sein erkennen zu dürfen meint, der wird noch am Ziele darniedersinken und keine Erlösung finden. Wird aber die Seele wirklich erkannt, d. h. wendet man sich von diesem sattva unbefriedigt fort und sucht ein noch Edleres zu erfassen, dann ist eigentlich gar kein Samâdhi mehr da, sondern es ist das reine absolute Sein der Seele erreicht. Unvermerkt ist der Samâdhi aus dem objecthaften, vorstellungshaften Zustand in den objectlosen, vorstellungslosen übergegangen; unvermerkt ist er zur Erlösung geworden. Denn die absolute Seele, als das eigentliche Subject des geistigen Erfassens, kann unmöglich ihr eigenes Object sein (1, 17[18] f.—19. 1, 41[19]. 1, 51).

56. Dies ganze System der auf Erlösung gerichteten Thätigkeiten zusammen wird also Yoga oder Samâdhi genannt (1, 1[2]). Es muß betont werden, daß gerade in den hierauf bezüglichen Ausführungen des Râjamârtaṇḍa mancherlei Unklares ist: von vielem ist an verschiedenen Stellen die Rede und nicht immer in

Digitized by Google

übereinstimmender Weise, — vielmehr an jeder Stelle so, als ob die anderen gar nicht existirten, gar nicht in Verhältnis zu ihr gedacht werden dürften. Das rührt ohne Zweifel daher, daß schon die Lehrspruchsammlung, welche unserm Commentator vorlag, in sich nicht einstimmig war, sondern — wie wir vielleicht an anderer Stelle auseinandersetzen werden, wie aber ein jeder aufmerksame Leser sehr leicht selbst erkennen wird — aus drei Stücken zusammengesetzt ist. Davon sind die beiden ersten selbständig und in sich geschlossen (Buch 1, und Buch 2 und 3); das vierte Buch, ein vorwiegend theoretischer Anhang, wurde wahrscheinlich hinzugefügt, als Buch 1—3 bereits als zusammengehöriges Ganze anerkannt waren. Unser Autor, dessen Auffassung wir wiedergeben, konnte nicht allen drei Stücken gleichmäßig gerecht werden, er scheute sich aber vielleicht, die Lehrsprüche, die ja als heilig galten, zu meistern, zu kritisiren. So ignorirte er einfach diese Thatsachen und ließ die verschiedenen Darstellungen, die ja freilich keine förmlichen Widersprüche enthalten, aber dennoch eine Determination gegen einander erheischen, friedlich nebeneinander herlaufen. Er sagt das, was wir § 54 auseinandergesetzt haben, er sagt auch das, wovon wir am Schluß von § 55 gesprochen haben, ohne ein Wort über das gegenseitige Verhältnis beider Darstellungen zu verlieren.

57. Es erübrigt noch einen Blick auf eine Theorie zu werfen, welche die Yogaphilosophie über die essenzielle Verfassung des Denkorgans im Verlauf dieser Erlösungsbestrebungen aufstellt. Es werden danach fünf Staffeln unterschieden, auf denen das citta zu immer größerer Vollkommenheit aufsteigt und der Erlösung immer näher kommt. Die niedrigste Staffel ist die der Vielgeschäftigkeit. Hier überwiegt das rajas: unstät und ruhelos wird das Individuum gehetzt von einem Object der Lust, des Schmerzes zum andern — jetzt zu nahen, jetzt zu verborgenen und unerreichbaren, jetzt zu eingebildeten. Die zweite Staffel ist die der Umnachtung. Hier überwiegt das tamas: Blindheit im Urteilen und Wollen, Unvermögen zwischen Pflicht und Sünde zu

Digitized by Google

unterscheiden, tolle Wut, unvernünftiger Zorn. Die dritte Staffel ist die der sorglosen, glücklichen, geistig schon lichten Zerstreutheit, der heiteren Himmelsseligkeit: hier überwiegt das sattva. Keine von diesen drei Verfassungen ist für den Yoga brauchbar; dieser verlangt eine viel größere Ausschließlichkeit des sattva, wie sie immer vollkommener auf den beiden folgenden Staffeln erreicht wird. Nur eine Annäherung an denselben findet auf der dritten Staffel bereits statt (vgl. 1, 18[7] f.). Der Übergang von dieser zur folgenden geschieht durch eine dreifache Modification, entsprechend den verschiedenen in § 32 besprochenen causalen Prozessen: zuerst muß ein Prozeß der Unterdrückung aller Zerstreuung, ein Übergang zur Stetigkeit, zum gleichmäßigen ruhigen Dahinfließen stattfinden (nirodhapariṇâma); dann sind die Dispositionen zu den Zuständen der drei ersten Staffeln unfähig, ihre Wirkung zu thun; daran schließt sich zweitens ein Prozeß der Sammlung, eine Hemmung der centrifugalen Tendenz und ein Übergang zu concentrirter Meditation (samâdhipariṇâma); endlich das Bestehenbleiben bei dieser letzten (ekâgrapariṇâma). So verdient die vierte Staffel wirklich den Namen: Stetigkeit; denn der Geist ist da energisch und dauernd auf ganz bestimmte Objecte fixirt. Die fünfte endlich ist die der Wehrung, Hemmung, Unterdrückung, Vernichtung — sc. aller Functionen und Dispositionen, die höchste und zur Erlösung am nächsten führende Staffel (1, 2. 1, 18[7] f. 3, 9—12), deren Spuren nicht allein die Dispositionen der niedrigeren Staffeln, sondern auch noch ihr eigenes Dasein vernichten, „gleichwie flüssiges Blei, auf schmutziges Gold gegossen, nicht nur die Flecken am Golde, sondern außerdem sich selbst verzehrt“ (1, 18[11]).

58. Wir können uns nach alledem zur Bezeichnung der Erlösung im Yoga etwa derselben Ausdrücke bedienen, welche auch die abendländische Philosophie und die christliche Theologie gebraucht. Sie ist ein μετανοεῖν, eine Umstimmung, eine Umdrehung der Maximen; sie ist eine Bekehrung, eine radicale, revolutionäre Umkehr, ein Schwimmen gegen den Strom, ein Handeln gegen den Strich, gegen die hergebrachte Mode (vgl. 1, 2[3] f.

Digitized by Google

1, 12[2] f. 1, 17[24]. 4, 22[47]), ein Absterben für das ordinäre, profane Thun, eine Wiedergeburt zu neuem Leben und Streben. Ganz lebenswahr wird auch der Übergang vom Bösen zum Guten nicht als ein blitzartiger, momentaner gedacht; er vollzieht sich allmählich, in schwerem Kampf mit der starren Gewöhnung; dem endgültigen Erfolg geht ein Oscilliren vorher, und auch wenn schon viel gewonnen ist, finden noch Schwankungen statt. Die tiefere Begründung der Wege zur Erlösung stimmt nicht mehr mit den abendländischen Anschauungen überein. Das Christentum legt den Nachdruck auf die Willensseite; auch der Glaube ist etwas Willensartiges, er ist der freiwillige Entschluß, das und das als Wahrheit zu nehmen. Dem Inder gilt der Wille nicht weniger, er denkt ihn aber ganz im Dienste der Überzeugung, und zwar einer durchaus logisch gesicherten, kritischen, nicht adoptirten, sondern selbsterrungenen. Der Christ opfert sein Selbst der Ehrfurcht vor dem göttlichen Befehl; der Inder opfert es der philosophischen Consequenz. Während nach christlicher Lehre eine Anzahl von Seelen der Verdammnis verfallen, schließt die Yogalehre keine Seele von der endlichen Erlösung aus (1, 25[11]. 2, 22). Der Erfolg gilt aber hier wie dort als ein ewiger, absoluter, die Seligkeit als unverlierbar. Das Râjamârtaṇḍa spricht dies allerdings nicht direct aus; ja es ist sogar von Weltperioden die Rede (1, 25[10]), unter welchen die Purâṇas in ihrer halb philosophischen halb mythologischen Art große Umwälzungen des gesamten Weltbestandes, Trennung der Faktoren des Weltseins, erneute Verbindung derselben u. s. w. verstehen. Aber wir müssen gegenüber diesem Ausdruck schon deshalb vorsichtig sein, weil er im Zusammenhang mit der Lehre von Gott vorkommt. Es ist nur ein hingeworfenes Wort, wahrscheinlich — wie so vieles Mythologisirende — nur eine Concession an die alltägliche Anschauungs- und Redeweise; vielleicht liegt eine Anlehnung an irgend ein Citat vor. Vom philosophischen Standpunkt aus ist zu erwägen, daß die Materie gegen eine erlöste Seele keine Verpflichtungen, also auch keinen Anlaß mehr zu neuem Wirken für dieselbe hat (2, 22); daß die Seele im Lauf des Weltprozesses sich selbst gefunden hat

431743 Digitized by Google

und nun in Selbstgenugsamkeit verharren wird, ohne jegliche fernere Tendenz oder Correlation zum Stoffe (1, 41[10]); daß endlich Gott von neuem eingreifen müßte und daß diesen doch nun das Motiv der Gnade nicht mehr lenken könnte: denn ein neues Weltsein könnte der erlösten Seele zu nichts Weiterem verhelfen als was durch das erste bereits erreicht war.

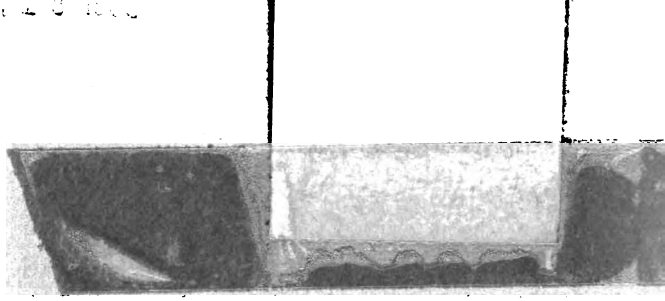
Digitized by Google

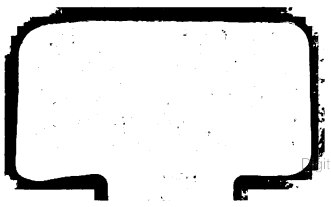
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google





Digitized by Google